



**WYDZIAŁ FILOZOFICZNO-
-HISTORYCZNY**
Uniwersytet Łódzki

Instytut Historii

ANDRZEJ RAFAŁ HOŁASEK

***Obraz życia codziennego chrześcijan na Wschodzie
w świetle kościelnych źródeł normatywnych (IV-V wiek)***



Dysertacja doktorska przygotowana w

Katedrze Historii Bizancjum

Uniwersytetu Łódzkiego

pod kierunkiem

dr. hab. Teresy Wolińskiej, prof. UŁ

Łódź 2018

Niniejsza dysertacja doktorska została napisana dzięki przyznanemu przez Narodowe Centrum Nauki stypendium doktorskiemu Etiuda 4 na podstawie decyzji numer DEC-2016/20/T/HS3/00414.

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział I	
Kościelne źródła normatywne – puzzle obrazu chrześcijańskiego życia codziennego na Wschodzie w IV i V wieku	
1.Charakterystyka wybranych kościelnych źródeł normatywnych	14
1.1 Kanony apostolskie	15
1.2 Konstytucje apostolskie	17
1.3 Kanony Hipolita	24
1.4 Kanony Pseudo-Atanazego	30
1.5 Kanony Ojców Greckich	34
Listy Dionizego z Aleksandrii (248-264 r.)	37
Kanony Grzegorza, biskupa Neocezarei Pontyjskiej (238-270 r.)	38
Kanony Piotra, biskupa Aleksandrii (300-311 r.)	39
Kanony Atanazego, biskupa Aleksandrii (328-373 r.)	41
Kanony Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej (370-379 r.)	43
Kanony Grzegorza z Nyssy (ok. 371-395 r.)	45
Wykaz ksiąg biblijnych Grzegorza z Nazjanzu (372- ok. 390 r.)	46
Kanon ksiąg <i>Pisma Świętego</i> Amfilocha z Ikonium (374-ok. 396 r.)	48
Kanoniczne odpowiedzi Tymoteusza z Aleksandrii (381-385 r.)	52
Kanony Teofila biskupa Aleksandrii (385-412 r.)	54
Kanony Cyryla, biskupa Aleksandrii (412-444)	57
Kanon Gennadiusza, patriarchy Konstantynopola (458-471 r.)	59
Kanon Cypriana, biskupa Kartaginy (249-258 r.)	60
1.6 Kanony synodalne i dokumenty soborowe	63

Rozdział II

Duchowieństwo – obraz codziennej posługi 65

Egipt:

1.	Wyobrażenie posługi duchownych w Kanonach Hipolita	65
1.1	Biskup	65
1.2	Prezbiterzy	74
1.3	Diakoni	81
1.4	Clerici inferioris ordinis	84
1.5	Ekonom	87
2.	Wymagania stawiane duchownym w Kanonach Pseudo-Atanazego	89
2.1	Biskup	89
2.2	Prezbiterzy	99
2.3	Diakoni	118
2.4	Duchowni niższych święceń	121
2.5	Ekonom - zarządca dóbr kościelnych	128
3.	Duchowieństwo w świetle kanonicznych pism metropolitów Aleksandrii	133
3.1	Dionizy (248-264 r.)	134
3.2	Piotr (300-311 r.)	135
3.3	Atanazy (328-373 r.)	139
3.4	Tymoteusz (380-385 r.)	141
3.5	Teofil (385-412 r.)	147
3.6	Cyryl (412-444 r.)	155

Wnioski	162
---------	-----

Azja Mniejsza:

4.	Posługa duchowieństwa w świetle <i>Kanonów Bazylego</i>	174
4.1	Moralność seksualna duchownych	175
4.2	Nadużycia związane z ustanawianiem duchownych	180
4.3	Odpowiedzialność dyscyplinarna duchowieństwa	185

Podsumowanie	187
--------------	-----

Północno-zachodnia Syria:

5.	Posługa duchowieństwa w świetle <i>Kanonów apostołskich</i>	188
5.1	Biskup	188
5.2	Prezbiterzy	205
5.3	Diakoni	211
5.4	Duchowni niższych święceń	213
	Konkluzja	214
6.	Obraz posługi duchowieństwa na Wschodzie w IV i V wieku – wnioski	215

Rozdział III

	Świeccy – ideał codzienności w świetle wybranych przepisów kościelnych	220
1.	Katechumeni	220
1.1	Katechumeni w Egipcie	221
1.2	Katechumeni w Azji Mniejszej	227
1.3	Katechumeni w północno-zachodniej Syrii	228
	Wnioski	233
2.	Ideał chrześcijańskiego życia w świetle egipskich kanonów	234
2.1	Pseudo-Hipolit	234
2.2	Pseudo-Atanazy	237
2.3	Egipscy mnisi	242
2.4	Rola kobiety w egipskiej wspólnotie chrześcijańskiej	246
3.	Problemy chrześcijańskiej codzienności w świetle wybranych kanonów kapadockich Ojców Kościoła	257
3.1	Codzienne problemy małoazjatyckich chrześcijanek w świetle kanonów Bazylego Wielkiego	264
4.	Syryjski ideał chrześcijańskiego życia opisany w <i>Konstytucjach apostołskich</i>	268
4.1	Mężczyzna jeszcze lepszym chrześcijaninem	269
4.2	Ogólne zalecenia dla całej wspólnoty	273
4.3	Codziennosc syryjskich chrześcijanek	277

5. Obraz chrześcijańskiej codzienności w IV i V wieku – podsumowanie	283
Zakończenie	287
Wykaz skrótów	293
Bibliografia	296

WSTĘP

Życie codzienne w późnym antyku wciąż pozostaje przedmiotem żywego zainteresowania nie tylko ze strony uczonych zajmujących się dziejami tego okresu oraz archeologów, ale jest także przedmiotem zwykłej ciekawości wielu pasjonatów. W niniejszej dysertacji wiedziony taką pasją, którą łączę z naukowym warsztatem, postanowiłem przybliżyć odległy dla nas świat chrześcijan z IV i V wieku. Nie zajmuję się tutaj, rzecz jasna wszystkimi chrześcijanami. Piszę tylko o tych, którzy żyli w nadmienionym okresie, na terenie wschodniej części cesarstwa rzymskiego. Moje badania nie objęły jednak swoim zasięgiem całego ówczesnego Wschodu. Oparłem je na dokumentach, które pochodziły z Egiptu, Azji Mniejszej oraz północno-zachodniej Syrii.

Podstawę moich dociekań stanowiły wybrane zbiory przepisów kościelnych. Przy ich wyborze kierowałem się tym, że napisano je po grecku, co pozwoliło mi ograniczyć moje badania do wschodniej części *Imperium Romanum*, jak również faktem, że powstały one w środowisku miejskim, w którym mogłem uchwycić nie tylko różne aspekty życia chrześcijan, ale także przemiany, jakim podlegały. Nie bez powodu do prowadzenia swoich badań posłużyłem się źródłami zredagowanymi w IV i V wieku. Po pierwsze, w czwartym stuleciu nastąpiła diametralna zmiana sytuacji chrześcijan. Po drugie, z tego okresu posiadamy bardzo dużą liczbę dokumentów kościelnych i administracyjnych, z którymi mogłem konfrontować informacje zawarte w omawianych kanonach.

W korpusie przeanalizowanych kościelnych źródeł normatywnych ująłem następujące, dla egipskiej proveniencji: *Kanony Hipolita*, *Kanony Pseudo-Atanazego*, *Listy Dionizego z Aleksandrii* (248-264), *Kanony Piotra, biskupa Aleksandrii* (300-311), *Kanony Atanazego, biskupa Aleksandrii* (328-373), *Kanony Tymoteusza z Aleksandrii* (381-385), *Kanony Teofila biskupa Aleksandrii* (385-412), *Kanony Cyryla, biskupa Aleksandrii* (412-444); zredagowane w Azji Mniejszej: *Kanony Grzegorza, biskupa Neocezarei Pontyjskiej* (238-270 r.), *Kanony Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej* (370-379 r.), *Kanony Grzegorza z Nyssy* (ok. 371-395 r.), *Kanon Grzegorza z Nazjanzu* (372- ok. 390 r.), *Kanon Amfilocha z Ikonium* (374-ok. 396 r.) oraz spisane w północno-zachodniej Syrii: *Kanony apostołskie* i *Konstytucje apostołskie*.

Na wstępie muszę uprzedzić, że odtworzony przeze mnie i przedstawiony w niniejszej dysertacji obraz życia codziennego, nie odzwierciedla rzeczywistych realiów życia w epoce późnego antyku, chociaż w dużej mierze jest z nimi zgodny. Autorzy przestudiowanych źródeł odnosząc się do określonych problemów najczęściej wysuwali postulaty, które miały

na celu uzyskanie poprawy jakości posługi duchownych oraz wzmocnienie kościelnej dyscypliny wśród świeckich. Moim celem przy redagowaniu tej rozprawy, nie było więc ukazanie jak wyglądało wówczas codzienne życie, tylko jak według autorów powinno ono wyglądać. Na podstawie omówionych przepisów nie jesteśmy w stanie określić skali poszczególnych zjawisk, ani dokładnie określić miejsca ich występowania. Jeżeli kanon na temat danego wykroczenia występuje raz, to mogę podejrzewać, że występowało ono rzadko, ale przecież nie mam takiej gwarancji.

Czym zatem zajmuję się na następnych stronach? W pierwszej części rozprawy, na którą składa się rozdział pierwszy, postanowiłem w oparciu o najnowszą dostępną literaturę przedstawić omawiane kościelne źródła normatywne. Nasze aktualne spojrzenie na tę specyficzną grupę dokumentów jest dzisiaj inne niż kilkadziesiąt lat temu. Odwołuje się więc nie tylko do kolejnych ich edycji krytycznych, ale również omawiam związany z ich analizą postęp badań.

Następny rozdział drugi, który zresztą jest najobszerniejszy, poświęciłem naświetleniu wyobrażenia, jakie na temat posługi duchowieństwa posiadali autorzy analizowanych przepisów. Szczegółowo więc opisałem, jak powinni byli wykonywać swoje obowiązki i na co zwracano uwagę w ich relacjach z członkami wspólnoty. Nie pominąłem przy tym również przypisywanych im wykroczeń oraz kar, które wskazują na ponoszenie przez nich dyscyplinarnej odpowiedzialności. Omawiane przepisy starałem się konfrontować z kanonami wybranych synodów i soborów, które ukazują rzeczywiste funkcjonowanie hierarchii kościelnej. Obok przedstawicieli poszczególnych stopni duchowieństwa, umieściłem także funkcję ekonoma, którą najczęściej piastował duchowny. Jej znaczenie dla sprawnego funkcjonowania ówczesnych wschodnich diecezji kościelnych, było nie do przecenienia.

W ostatniej części rozprawy, czyli w rozdziale trzecim, skoncentrowałem się na omówieniu ideału życia codziennego świeckich. Autorzy omawianych przepisów kościelnych zawarli szereg informacji, które pozwalają nam odtworzyć ich wyobrażenie na temat codzienności tej grupy chrześcijan, ale również ukazują problemy, z jakimi borykali się oni w zachowywaniu kościelnej dyscypliny. Dlatego w kanonach oprócz wyszczególnienia przypisywanych im przewinień, znajdujemy również szczegółowe wytyczne na temat rodzaju i długości okresu nałożonej pokuty. Niewątpliwie wyróżniającą się grupę, której dzisiaj nie zaliczylibyśmy do świeckich, stanowili mnisi oraz kobiety konsekrowane. Te drugie pomagały w obsłudze innych kobiet we wspólnocie, a należały do nich wdowy, dziewice i diakonisy. W błędzie jest ten, kto myśli, że owe kobiety posiadały w kościele szersze

prerogatywy. Kanony zakazywały im pełnienia funkcji liturgicznych, nauczania w kościele oraz udzielania chrztu.

Mam świadomość, że moje badania nie wyczerpują powyższego tematu. Było to zresztą niemożliwe ze względu na bardzo obszerny materiał i ograniczony czas prowadzonych badań. Starałem się więc naszkicować ogólny obraz życia codziennego chrześcijańskiej wspólnoty, jaki wyłania się z omawianych przepisów.

W niniejszej dysertacji nie analizuję opisów rytów liturgicznych oraz odmawianych podczas nich modlitw z powodu braku kompetencji, do których posiadania byłaby potrzebna wiedza z zakresu liturgiki kościołów wschodnich.

Napisanie tej rozprawy było możliwe dzięki środkom przyznanych mi przez Narodowe Centrum Nauki w postaci stypendium doktorskiego Etiuda 4 na podstawie decyzji numer DEC-2016/20/T/HS3/00414. Otrzymane stypendium było połączone z odbyciem stażu naukowego w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie i pozwoliło mi na przeprowadzenie kwerend oraz pracę naukową w bibliotece Instytutu Patrystycznego Augustinianum Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego oraz w Bibliotece Watykańskiej.

Moje podziękowania właściwie powinienem zacząć od wspomnienia pewnej popołudniowej rozmowy, którą odbył ze mną w 2006 roku profesor Waldemar Ceran. Razem z dwoma kolegami należę do jego ostatnich magistrantów. To on rozwinął moje wcześniejsze zainteresowania historią starożytną i owego popołudnia skierował mnie na tory pracy naukowej. Ponieważ wówczas odchodził na emeryturę, przekazał mnie pod opiekę swojej uczennicy Pani dr hab. Teresy Wolińskiej. Niewątpliwie była to najlepsza decyzja, czego dowodem jest niniejsza dysertacja. Zasługą profesora Waldemara Cerana było także zwrócenie mojej uwagi na grupę kościelnych zbiorów normatywnych, które wówczas zaczęły się ukazywać w polskiej edycji. Ich badaniem zająłem się w następnych latach. Mimo, że nie ma go już z nami, to czego mnie nauczył pozostawiło trwałe ślad w moim sercu i pracy naukowej.

Niniejsza dysertacja nie powstała by jednak, gdyby nie szczególne zaangażowanie i pomoc ze strony mojego promotora Pani Profesor Teresy Wolińskiej. Jej bezcenne rady, wskazówki i serdeczny uśmiech towarzyszyły mi przez wszystkie te ostatnie lata. Pani Profesor była pierwszym i wnikliwym czytelnikiem niniejszej rozprawy i swoimi krytycznymi uwagami przyczyniła się do nadania jej ostatecznego kształtu. Szczególne podziękowania należą się profesorowi Małgorzacie i Mirosławowi Leszkom, którzy swoją życzliwą przyjaźnią, wielokrotnie okazywaną pomocą i otwartą na oścież domową biblioteką,

mają niemały wkład w powstanie tej rozprawy. Rozwijanie moich naukowych zainteresowań oraz czynienie postępów na studiach doktoranckich było możliwe dzięki życzliwości pozostałych pracowników Katedry Historii Bizancjum: prof. Macieja Kokoszki, prof. Sławomira Bralewskiego, dr. Pawła Filipczaka, dr. Kiryła Marinowa i mojego kolegi ze studiów oraz promotora pomocniczego dr. Andrzeja Kompy. Na osobne podziękowanie zasługuje życzliwość dr Zofii Brzozowskiej, która niejednokrotnie swoją pomocą przyczyniała się do pomyślnego biegu spraw. Podziękowanie za życzliwe rady w trudnych chwilach składam dr Karolinie Krzeszewskiej na stałe związanej z Centrum *Ceraneum*. Podziękować pragnę także prof. Ewie Wipszyckiej, która kilka lat temu udzieliła mi u siebie w domu konsultacji i omówiła niebezpieczeństwa, z jakimi wiąże się analizowanie kościelnych źródeł normatywnych. Wyjątkowe podziękowania należą się mojemu opiekunowi stażu w Rzymie o. prof. Edwardowi Farrugii, SJ, który zadbał o to, żebym w Papieskim Instytucie Wschodnim został przyjęty serdecznie i poczuł się jak u siebie. Niezwykle ważną pomocą merytoryczną służył mi zawsze o. prof. Rafał Zarzeczny, SJ, który nie tylko zwracał moją uwagę na konieczność krytycznego podejścia do źródeł, ale również tłumaczył mi teksty z syryjskiego, gdy zachodziła potrzeba. Swoje podziękowanie kieruję również w stronę o. prof. Henryka Pietrasa, SJ, który przyjął mnie na Uniwersytecie Gregoriańskim i udzielił cennych wskazówek merytorycznych. Jedną z najserdeczniejszych osób, która udostępniała mi wszelkie możliwe materiały i udzielała cennych wskazówek związanych z pobytem w Wiecznym Mieście był br. Ryszard Rączka, SJ, który jest prawą ręką prefekta biblioteki Papieskiego Instytutu w Rzymie. Za okazywaną tam na miejscu życzliwość i pomoc dziękuję również ks. mgr. Mirosławowi Cichoniowi. Wartość niniejszej dysertacji zapewne byłaby dużo niższa, gdyby nie pomoc w zrozumieniu arabskich tekstów analizowanych przeze mnie źródeł, której udzielił mi wybitny arabista prof. Marek Dziekan.

Nie jestem w stanie wymienić tu wszystkich, którzy na przestrzeni tych jedenastu lat moich naukowych poszukiwań okazali mi życzliwość. Niektórzy z nich już odeszli. Dlatego pamiętając o każdym pozytywnym geście wykonanym w moją stronę, dziękuję wszystkim tym żyjącym, jak i tym zmarłym, którzy mnie prowadzili przez co umocnili we mnie powołanie historyka.

Rozdział I

KOŚCIELNE ŹRÓDŁA NORMATYWNE – PUZZLE OBRAZU CHRZEŚCJAŃSKIEGO ŻYCIA CODZIENNEGO NA WSCHODZIE W IV I V WIEKU

Badacze zajmujący się dziejami Kościoła w IV i V wieku są naprawdę w szczęśliwym położeniu. Dysponują ogromną liczbą dokumentów, które pozwalają analizować i odtwarzać rzeczywistość tamtych czasów. Przeobfita korespondencja pomiędzy biskupami oraz duchownymi niższych szczebli, listy pastoralne, niezliczone homilie, traktaty teologiczne, historie kościelne, utwory hagiograficzne, kanony synodów i soborów, edykty cesarzy, czy wreszcie zapiski na ostrakach lub rachunki na skrawkach papirusów, jakie pozostawili egipscy mnisi. Całe to bogactwo dostarcza nam cennych informacji o ówczesnym życiu codziennym, jakie wiedli chrześcijanie zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie rzymskiego Imperium. Oczywiście nie oznacza to, że posiadany materiał jest kompletny i pozwala bez trudności wyciągać jednoznaczne wnioski. Otóż nie, przypomina on raczej niekompletną mozaikę lub zdekompletowane puzzle. Wiele dzieł zachowało się jedynie w niewielkich fragmentach lub nie zachowało się wcale. O tych, które uległy zniszczeniu wiemy, że istniały, gdyż ich tytuły odnotowano w innych utworach.

Grupą źródeł, które historykom Kościoła i teologom od dawna nastroczają wiele problemów i wśród nich budzą żywe dyskusje, są powstałe na Wschodzie kościelne źródła normatywne. Są to zbiory przepisów nazywanych kanonami, których celem było nakreślenie porządku organizacyjnego oraz znormatyzowanie dyscypliny kościelnej i zasad moralności chrześcijańskiej. Niektórzy uczeni przypuszczają, że ich historia sięga końca I wieku¹. W każdym razie, ten rodzaj literatury chrześcijańskiej pojawił się bardzo wcześnie, co zresztą wydaje się w pełni naturalnym zjawiskiem. Chrześcijanie od zawsze funkcjonowali w obrębie wspólnoty. Stąd nie dziwi fakt, że gdy pojawiały się trudne sprawy natury dogmatycznej, organizacyjnej, czy też dyscyplinarnej, próbowano dla nich tworzyć uniwersalne regulacje. W IV i na początku V wieku pisma tego rodzaju były niezwykle

¹ Takie przypuszczenia wysnuwają uczeni w stosunku do napisanego w Syrii *Didache* cf. E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności”, t. 5, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2005, s. 308, 309; D. Ceccarelli Morolli, *Didache (Doctrine of the Twelve Apostles)*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 649; P.F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków 2016, s. 148.

popularne². Kopiowano je i rozprowadzano w setkach egzemplarzy, tłumaczono na różne języki i dialekty. Była to żywa literatura, która była przedmiotem różnego rodzaju kompilacji, bardzo często ulegała przeróbkom i była wielokrotnie streszczana³. To sprawia, że ich materia jest zagmatwana, a to niezwykle komplikuje ich badanie. Podstawowym problemem badawczym pozostaje jednak fakt, że duża część tych zbiorów normatywnych to utwory pseudoepigraficzne. Oznacza to, że nie znamy prawdziwej tożsamości ich autora, bo ten ukrył się za się imieniem któregoś z apostołów lub innej powszechnie szanowanej w Kościele postaci. Była to wówczas praktyka bardzo popularna na Wschodzie. W przypadku kościelnych pism normatywnych, Ewa Wipszycka tłumaczy to zjawisko potrzebą odwoływania się do natchnionego autorytetu. Uczona wyjaśnia, że wówczas *Pismo Święte* określało egzystencję chrześcijan i było dla nich podstawowym źródłem prawa. Jednakże zmieniająca się rzeczywistość późnego antyku stwarzała luki w postaci przypadków, których nie omówiono w Biblii. Według badaczki to motywowało autorów, by wypełniali ją poprzez tworzenie pseudoapostolskich zbiorów przepisów⁴. Oczywiście to wyjaśnienie jest w pełni zgodne z realiami epoki. Nie można jednak wykluczyć jeszcze jednego czynnika, którym jest najzwyczajniejsza ludzka ambicja. Nie zawsze objawia się ona megalomanią i ostentacyjnym podkreślaniem własnych zasług. Niekiedy zaspokaja ją sama satysfakcja, że coś, co stworzyliśmy, choćby nie pod własnym nazwiskiem, zostało docenione, lub znalazło się w szerokim obiegu. Być może takie uczucie towarzyszyło też wspomnianym autorom i może wystarczała im świadomość, że ich kompilacja jest w powszechnym użyciu i że przez to mają wpływ na kształtowanie życia wspólnoty.

Niewątpliwym fenomenem tej literatury jest fakt, że było na nią wówczas duże zapotrzebowanie. Paul Bradshaw postawił istotne pytanie, dlaczego w ogóle poświęcano czas i energię, by te pisma kopiować, tłumaczyć, poprawiać i łączyć z innymi⁵. Nas jednak może bardziej interesować, jaki obraz Kościoła chcieli ukazać i w jakim stopniu ich wyobrażenia odpowiadały ówczesnej rzeczywistości⁶. Nie jest to łatwe do ustalenia, gdyż autorzy niejednokrotnie wplatali do swoich dzieł fragmenty z dużo starszych utworów, które pochodziły z II i III stulecia. Przykładem takiego zbioru przepisów kościelnych są

² E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 306, 307.

³ Paul F. Bradshaw słusznie zauważa, że wprowadzane zmiany są równie cennym materiałem historycznym, który świadczy o rzeczywistości w jakiej je wprowadzano oraz ukazuje co w danym okresie było przedmiotem zainteresowania chrześcijan, a jakie kwestie się zdezaktualizowały cf. idem, *W poszukiwaniu początków kultu...*, s. 171.

⁴ E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 304, 305.

⁵ P.F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu...*, s. 170.

⁶ Ewa Wipszycka wyraziła opinię, że dokumenty te powinny być przez badaczy traktowane, jako ambitny program, do którego chrześcijanie mieli dążyć cf. eadem, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 302.

Konstytucje apostolskie, które omawiam poniżej. W związku z tym, należy się zgodzić z Ewą Wipszycką, że istnieje poważne niebezpieczeństwo błędnego interpretowania zawartych w nich anachronicznych zapisów⁷. Szczególnie ma to istotne znaczenie wówczas, gdy rekonstruujemy rozwój kościelnych instytucji.

W prowadzonych przeze mnie badaniach analizuję również anachroniczne fragmenty tekstu, gdyż wychodzę z założenia, że kompilatorzy celowo umieścili je w swoich przepisach. Pamiętam przy tym o obowiązku korzystania z ich najaktualniejszych i krytycznych edycji. Umieszczanie w treści anachronicznych informacji na pewno nie było tylko zwykłym przejawem szacunku dla tradycji. Sprawy, które przestawały być przedmiotem zainteresowania, później najczęściej pomijano milczeniem. W moim przekonaniu, te nieaktualne normy i zapisy posłużyły autorom do ukazania ich wyobrażeń, na temat funkcjonowania ówczesnego Kościoła. W ten sposób prawdopodobnie próbowali pokazać, jak szeroki zakres powinna mieć dyscyplina kościelna oraz jak powinno wyglądać codzienne życie ortodoksyjnego chrześcijanina. Niewykluczone jednak, że te anachroniczne fragmenty ukazują ich nostalgię za wcześniej istniejącą organizacją kościelnych struktur. Dzisiaj również możemy zaobserwować podobne zjawisko, gdy niektórzy chrześcijanie wyrażają chęć powrotu na stałe do liturgii trydenckiej.

Ogromną zaletą kościelnych źródeł normatywnych jest to, że dosyć dokładnie opisują kościelną rzeczywistość. Dowiadujemy się z nich, jak przebiegała celebrowanie liturgii. Poznajemy arkana działalności duchownych, ich hierarchię, obowiązki i przywileje, ale co ważniejsze, konsekwencje, które nakładano, gdy dopuścili się wykroczenia. Znajdujemy również szczegółowe informacje na temat różnych aspektów chrześcijańskiej moralności. Zaznajamiamy się także ze stosunkiem autorów do roli kobiet w instytucjonalnym Kościele, ale także możemy zobaczyć, jak postrzegali ich znaczenie w rodzinie i wśród członków wspólnoty. Ponadto zredagowane przez nich przepisy regulowały kwestie związane z obyczajowością, np. wyznaczały kryteria przyzwoitego stroju lub wytyczały porę dnia, o której kobiety mogły uczęszczać do łaźni. Poza tym ingerowały w bardziej osobiste preferencje, jak dobór rozrywek, czy wykonywany zawód. Takiego obrazu funkcjonowania ówczesnego Kościoła nie odnajdziemy w kanonach synodów i soborów, gdyż te zazwyczaj podejmowały jedynie bieżące i pilne kwestie⁸.

⁷ *Ibidem*, s. 307.

⁸ *Ibidem*.

1. Charakterystyka wybranych kościelnych źródeł normatywnych

W niniejszej dysertacji, do ukazania wyobrażenia na temat różnych aspektów życia codziennego chrześcijan na Wschodzie w IV i V wieku, posłużyłem się grupą wybranych kościelnych źródeł normatywnych. Przy ich wyborze kierowałem się przesłankami, które były istotne dla prowadzonych przeze mnie badań. Po pierwsze, według najnowszych ustaleń analizowane zbiory przepisów zredagowano w IV i V wieku. Po drugie, wszystkie pierwotnie zostały napisane w języku greckim, co pozwoliło zawęzić moje poszukiwania tylko do tych obszarów Wschodu, na których on dominował i był językiem urzędowym. Z tego powodu skoncentrowałem się więc na badaniu kościelnych norm, które spisano na terenie Egiptu, Azji Mniejszej i Syrii Północno-Zachodniej. Analizowany materiał reprezentuje więc trzy największe prowincje wschodniej części Imperium rzymskiego. Po trzecie, prawdopodobnie wszystkie kanony powstały w środowisku miejskim, które pozwala uchwycić różne aspekty organizacji kościelnej i życia codziennego chrześcijan oraz zachodzące w nich przemiany. Mamy pewność, że część autorów redagowała przepisy w Aleksandrii, Cezarei Kapadockiej, Nazjanzie, Nyssie, Ikonium, Konstantynopolu, co do dwóch wysuwamy przypuszczenie, że spisali swoje wytyczne w Antiochii lub jej okolicach, a o jednym wiemy, że tworzył na terenie ośrodka miejskiego, którego nie jesteśmy w stanie go zidentyfikować⁹.

Poniżej szczegółowo omawiam zbiory kościelne zbiory normatywne, które stanowią bazę źródłową moich poszukiwań. Odwołuję się przy tym do najnowszych ustaleń akademickich specjalistów i wskazuję w jakim zakresie analizowane zbiory kanonów są przydatne dla prowadzonych przeze mnie badań.

⁹ Na temat chrystianizacji i rozwoju Kościoła w Antiochii i na terenie greckojęzycznej Syrii cf. P. Maraval, *Antioche et l'Orient*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, t. II, Paris 1995, s. 903-910. O chrystianizacji i powstaniu Kościoła w Aleksandrii oraz rozwoju jego instytucji na terenie Egiptu, idem, *Alexandrie et l'Egypte*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, t. II, Paris 1995, s. 883-900; E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, JJP "Supplement" 25, Warsaw 2015, passim. O rozwoju chrześcijaństwa na terenie Azji Mniejszej, w tym na obszarze Kapadocji oraz organizacji kościelnej w Konstantynopolu w IV i V wieku cf. P. Maraval, *Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure*, [in:], *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, t. II, Paris 1995, s. 921-936; A. Meredith, *The Cappadocians*, London 1995, s. 1-9; M.B. Leszka, *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 350-400; S. Bralewski, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Ibidem*, s. 401-432.

1.1 Kanony apostołskie¹⁰

Kanony apostołskie są zbiorem normatywnym obejmującym 85 kanonów. W obiegu mogły wcześniej występować, jako wyodrębniona kolekcja, ale później najczęściej spotykamy je, jako integralną część VIII księgi *Konstytucji apostołskich*¹¹. Nie wiemy kto był ich redaktorem, ale niektórzy uczeni nie wykluczają, że mogła to być ta sama osoba, która spisała *Konstytucje apostołskie*¹². Mamy tu do czynienia z dziełem pseudoepigraficznym. Tytuł sugeruje pochodzenie z czasów apostołskich, jednakże dokładna analiza tekstu wykazała, że autor posłużył się w nim m.in. przeredagowanymi postanowieniami wybranych synodów z IV w¹³. Z tego powodu badacze przypuszczają, że zbiór ten powstał najwcześniej pod koniec IV wieku, chociaż niewątpliwie zawiera dużo starszy materiał. Prawdopodobnie został spisany w Antiochii lub jej okolicach¹⁴. Znajdujące się w nim normy przede wszystkim regulują ordynację i obowiązki duchownych. W ograniczonym zakresie poruszają także wybrane zagadnienia dyscyplinarne obowiązujące wszystkich chrześcijan.

Kanony apostołskie cieszyły się bardzo dużym autorytetem na Wschodzie. Na początku VI wieku prawnicy cesarza Justyniana I włączyli je do *Corpus Iuris Civilis*, jako przepisy obowiązujące duchowieństwo¹⁵. Jan Scholastyk, patriarcha Konstantynopola, także uwzględnił te kanony w swoim wykazie przepisów kościelnych¹⁶. Ponad sto lat później

¹⁰ Wydania krytyczne: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, vol. I, Paderbornae 1905, s. 564-595; *Canones Sanctorum Apostolorum*, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers*, t. I, 2, Roma 1962, s. 1-53; *Les canons apostoliques*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques*, ed. et trad. M. Metzger, t. 3, SC 336, Paris 1987, s. 275-309 [dalej: *Can. ap.*]; polski przekład: *Kanony apostołskie*, [in:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synodi et Collectiones Legum”, vol. II, Kraków 2007, s. 273-293.

¹¹ Cf. F.X. Funk, *Prologomena*, [in:] *Didascalia...*, vol. I, s. LI-LII; C.H. Turner, *Notes on The Apostolic Constitutions. II. The Apostolic Canons*, JTS 16, 1914/1915, s. 523-538; M. Metzger, *Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostolique...*, t. 1, SC 320, Paris 1985, s. 63-74.

¹² Cf. B. Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992, s. 87-94; E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 317; B.E. Daley, *Primacy and Collegiality in the Fourth Century. A Note on Apostolic Canon 34*, „The Jurist. Studies in Church Law and Ministry” 68, 2008, s. 8.

¹³ Autor dokonał kompilacji m.in. z kanonów wybranych synodów z IV wieku. W ich treści odnajdujemy postanowienia synodów w Ancyrze (314 r.), Neocezarei (ok. 319 r.), Nicei (325 r.), Antiochii (ok. 328; 341 r.), Gangrze (ok. 340 r.) i Laodycei (343-381 r.?) cf. M. Metzger, *Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, SC 320, s. 22-23.

¹⁴ M. Metzger, *Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostolique...*, SC 320, 55-57; E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 317; D. Wagschal, *Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition 381-883*, Oxford 2015, s. 36.

¹⁵ *Corpus Iuris Civilis*, Nov. VI, CXXXVII, ed. R. Schoell, G. Kroll, vol. III, Berolini 1959, s. 35-48; 695-699. Cf. D. Ceccarelli Morolli, *Eighty-Five Canons of the Apostles*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East...*, s. 710.

¹⁶ Ioannis Antiocheni, *Collectio canonum*, [in:] *Bibliothecae Iuris Canonici Veteris*, ed. G. Voellus, H. Justellus, t. II, Paris 1661, s. 501; idem, *Synagoga L Titulorum*, ed. V. Benesovic, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., N.F., hft. 14, Munich 1937, s. 32-155. Jan Scholastyk był patriarchą Konstantynopola w latach 565-577. W swoim dziele *Synagoge* zebrał m.in. obowiązujące

biskupi obradujący na Soborze *in Trullo* w Konstantynopolu (691/692 r.) potwierdzili ich moc prawną w jurysdykcji kościelnej¹⁷. Na Zachodzie do tego zbioru podchodzono nieufnie i w tzw. *Decretum Gelasianum* uznano, że jest apokryfem¹⁸. Około 500 roku Dionizy Exiguus przełożył na łacinę pierwsze 50 kanonów¹⁹. Na Wschodzie *Kanony apostolskie* występowały w dużej liczbie odpisów i tłumaczeń. Odnajdujemy je w tradycji syryjskiej u monofizytów i nestorian oraz w wersji etiopskiej i koptyjskiej. We wczesnym średniowieczu doczekały się przekładu na język armeński i gruziński oraz inne języki słowiańskie. To świadczy o ogromnej sile ich oddziaływania na terenach, na które dotarło chrześcijaństwo bizantyńskiej proveniencji²⁰.

Badania naukowe nad *Kanonami apostolskimi* podjęto w połowie XIX wieku. Szczególnie zasłużeni w tym względzie byli Jean-Baptiste kard. Pitra, Paul de Lagarde oraz Franz Xaver Funk. W XX wieku ich pracę badawczą kontynuowali m.in. Cuthbert Hamilton Turner, Arthur John Maclean, Périclès Pierre Joannou oraz Marcel Metzger²¹. Wysiłek tych uczonych, włożony w opublikowanie krytycznych edycji i opracowań, pozwolił uporządkować oraz poszerzyć wiedzę na temat *Kanonów apostolskich* i innych kościelnych tekstów o charakterze normatywnym.

prawodawstwo kościelne cf. A. Kazhdan, *John III Scholastikos*, [in:] ODB, vol. II, s. 1047; P. Szabo, *Scholasticus, John III*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East...*, s. 1645-1647. Z prologu ujętej w jego *Synagoge* tzw. *Kolekcji 50 Tytułów* dowiadujemy się, że istniała tzw. *Kolekcja 60 Tytułów*, która była pierwszym systematycznym zbiorem prawa kościelnego na Wschodzie. Prawdopodobnie w niej po raz pierwszy zawarto *Kanony apostolskie*. Uczeni uważają, że powstała ona niedługo po 534 roku cf. D. Wagschal, *Law and Legality in the Greek East...*, s. 39.

¹⁷ Ogłosili to w uchwalonym przez siebie kanonie 2 cf. *Concilium Trullanum – 691/692*, can. 2, [in:] *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. The Oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-787)*, ed. G. Alberigo, vol. I, Turnhout 2006, s. 229 [dalej: COGD I]. Poniżej cytuję i odsyłam do kanonów Soborów Powszechnych w niniejszym wydaniu krytycznym przygotowanym przez Giuseppe Alberigo w 2006 roku.

¹⁸ Cf. S. Gelasii Papae, *Epistula 42*, [in:] *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad Eos scriptae sunt A S. Hilario usque ad Pelagium II*, ed. A. Thiel, Tom. I, Brunsbergae, 1868, s. 466; *Das Decretum Gelasianum. De libris recipiendis et non recipiendis*, hrsg. E. von Dobschütz, Leipzig 1912, s. 12. Tzw. *Decretum Gelasianum. Explanatio fidei*, przypisywane papieżowi Gelazemu I (492-496), jest kompilacją stworzoną w VI wieku prawdopodobnie na terenie Galii. Znajduje się w nim m.in. wykaz ksiąg uznanych za apokryficzne. Powszechnie przyjmuje się, że wspomniana lista odzwierciedla pogląd Kurii Rzymskiej na wymienione dzieła. Na ten temat cf. E. von Dobschütz, *Untersuchung*, [in:] *Das Decretum Gelasianum...*, s. 340-348; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 604; W.E. Klingshirn, *Defining the Sortes Sanctorum: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination*, JECS 10.1, 2002, s. 90; H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law to Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. Hartmann, K. Pennington, Washington 2012, s. 33.

¹⁹ *Canones Apostolorum secundum interpretationem Dionysii Exigui*, [in:] *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canones et Conciliorum Graecorum Interpretationes Latinae*, ed. C.H. Turner, fasc. I, Oxonii 1899, s. 2-32.

²⁰ Cf. Ceccarelli Morolli, *Eighty-Five Canons...*, s. 710.

²¹ Nie sposób tutaj wymienić wszystkich uczonych, którzy w XX wieku analizowali omawiane źródło. Na gruncie polskiej nauki badania nad nim w różnych aspektach podejmowali m.in. Ewa Wipszycka, Antoni Młotek, Marek Starowieyski, Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, a Stanisław Kalinkowski je przetłumaczył.

Omawiane źródło posiada duże znaczenie dla przybliżenia obrazu posługi duchowieństwa w IV i V wieku. Przypisanie temu zbiorowi apostolskiego pochodzenia, było zabiegiem celowym. Anonimowemu autorowi zależało na nadaniu tym przepisom szczególnego autorytetu. Pisarz przeredagował postanowienia wybranych synodów, ale nie przytoczył ich dosłownie. To pozwala przypuszczać, że posiadał on określoną wizję posługi duchownych, którą chciał przekazać, poprzez taki właśnie dobór norm. *Kanony apostolskie* funkcjonowały w obiegu razem z oficjalnymi kolekcjami przepisów synodalnych. Wielokrotnie je kopiowano i tłumaczono, a co najważniejsze, ówczesni chrześcijanie na Wschodzie nie mieli wątpliwości, co do ich apostolskiego pochodzenia. Niewykluczone, że to samo przeświadczenie posiadali również biskupi na Soborze *in Trullo*. Być może potwierdza to fakt, że w uchwalonym przez siebie kanonie 2 umieścili *Kanony apostolskie* przed kanonami Soboru Nicejskiego²². Ponadto, uznawanie apostolskiego pochodzenia tego zbioru dawało poczucie ciągłości i potwierdzało, że biskupi strzegą apostolskiej nauki i tradycji.

1.2 Konstytucje apostolskie²³

Konstytucje apostolskie od dawna są przedmiotem badań badaczy chrześcijańskiego Wschodu²⁴. Są one ściśle powiązane z *Kanonami apostolskimi*, które w większości kolekcji stanowią część VIII księgi tego dzieła. Grecki tytuł Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων δια Κλήμεντος informuje, że są to przepisy świętych apostołów spisane przez Klemensa²⁵. Możemy przypuszczać, że chodzi tu o Klemensa Rzymskiego, który był następcą św. Piotra i współpracownikiem św. Pawła²⁶. Wydaje się, że kwestia autorstwa nie pozostawia wątpliwości. Tymczasem wnikliwe badania pozwoliły uczonym ustalić, że w tym przypadku mamy do czynienia z utworem o charakterze pseudoepigraficznym. Na dodatek, jak słusznie

²² *Concilium Trullanum – 691/692*, can. 2, [in:] COGD I, s. 229; cf. E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 317.

²³ Wydania krytyczne: *Les Constitutions Apostoliques*, ed. et trad. M. Metzger, t. 1-3, SC 320, 329, 336, Paris 1985-1987, [dalej: *Const. Ap.*]; *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, ed. D. Spada, D. Salachas, Roma 2001; polski przekład: *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, wyd. A. Baron, H. Pietras, „Synodi et Collectiones Legum” vol. II, Kraków 2007.

²⁴ Podjęcie i przebieg badań nad *Konstytucjami apostolskimi* szczegółowo omówił Jan Żelazny (*Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji apostolskich*, Kraków 2006, s. 14-17).

²⁵ *Const. Ap.*, SC 320, s. 99-100.

²⁶ Na temat Klemensa Rzymskiego cf. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 251-253; J. Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*, Trier 1992, 6-118. Odsyłacze do polskich przekładów pism Klemensa Rzymskiego cf. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2013, s. 379-381.

zauważyła Ewa Wipszycka, w tej kategorii źródeł najobszerniejszym²⁷. Oryginał został napisany w języku greckim. *Konstytucje apostołskie* są kompilacją składającą się z szeregu fragmentów innych pism i dokumentów normatywnych, które powstały dużo wcześniej. Autor poczynił zapożyczenia m.in. z *Didaskaliów*²⁸ (w księgach I-VI); z *Didache* tzw. *Nauki Dwunastu Apostołów*²⁹ (księga VII, 1-32 pkt); *Tradycji apostołskiej* tzw. *Diataxis świętych*

²⁷ E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 318.

²⁸ *Didascalia apostolorum* (*Didascaliae apostolorum, canonum ecclesiasticorum, traditionis apostolicae versiones latinae*, ed. E. Tidner, Berlin 1963; *The Didaskalia Apostolorum in Syriac*, ed. A. Vööbus, Leuven 1979; *The Didascalia apostolorum*, ed. A. Stewart-Sykes, Turnhout 2009 [dalej: *Did. ap.*]; polski przekład: W. Witakowski, *Nauka Apostołów*, WSTeo 3, 1985-1990, s. 168-182) powstały prawdopodobnie na terenie Syrii, pomiędzy początkiem II wieku a pierwszą połową III wieku. Ich autorem był biskup małego syryjskiego miasta, który mógł należeć do grona żydowskich konwertytów. Niniejszy utwór spisał w języku greckim. Niestety wersja grecka zachowała się jedynie w kilku fragmentach. Dla badań istotne znaczenie ma przekład syryjski, który na pewno powstał przed końcem pierwszej połowy IV wieku. Dzieło to przetłumaczono także na języki arabski i etiopski. Na temat genezy tytułu dzieła cf. J.J.C. Cox, *Note on the Title of The Didascalia Apostolorum*, „Andrews University Seminary Studies” 13.1, 1975, s. 30-33. Analiza porównawcza zachowanych odpisów pozwoliła ustalić, że *Didaskalia* były wielokrotnie przeredagowywane, a kolejni kopiści nanosili różne zmiany. Nie zmienia to jednak faktu, iż jest to bardzo ważne źródło, które pozwala lepiej rozumieć realia funkcjonowania gminy chrześcijańskiej na zhellenizowanym Wschodzie w II i III wieku cf. E. Wipszycka, *Źródła normatywne...*, s. 309-311. Kompleksowego omówienia poszczególnych zagadnień związanych z funkcjonowaniem gminy chrześcijańskiej ujętych w *Didaskaliach* dokonała Ewa Wipszycka w klasycznej już pracy *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2017², s. 119-129. Na temat judeochrześcijańskich wpływów uwidaczniających się w treści syryjskiego przekładu *Didaskaliów* cf. Ch.E. Fonrobert, *The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus*, JECS 9, 2001, s. 483-509. Daniel Benga przeanalizował to źródło, pod kątem procesów prowadzących do społecznego oddzielania się społeczności syryjskich chrześcijan od społeczności pogańskiej, w różnych aspektach życia codziennego cf. Idem, *Defining Sacred Boundaries. Processes of Delimitation from the Pagan Society in Syrian Christianity according to the Didascalia Apostolorum*, ZAC 17.3, 2003, s. 526-559. Paul F. Bradshaw omówił zawarte w tym dziele informacje, na temat roli kobiet podczas ceremonii chrztu cf. Idem, *Women and Baptism in Didascalia Apostolorum*, JECS 20.4, 2012, s. 641-645.

²⁹ *Didache*, czyli *Nauka Dwunastu Apostołów* (*La Doctrine des Douze Apôtres (Didache)*, trad. W. Rordorf, A. Tuilier, SC 248, Paris 1978; *Didache. The Teaching of the Twelve Apostles*, transl. B. Ehrman, [in:] *The Apostolic Fathers*, vol. I, LOEB 24, Massachusetts 2003; polski przekład: *Nauka (Didachè) Dwunastu Apostołów*, tłum. A. Świderkówna, wstęp M. Starowieyski, [in:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. M. Starowieyski, „Ojcowie Żywi” 8, Kraków 1988, s. 30-52) jest najstarszą kompilacją o charakterze pseudoepigraficznym. Dzieło to napisano w języku greckim. Składa się ono z trzech części. W pierwszej omówiono dwie drogi chrześcijańskiego życia, jedna wiedzie do zbawienia, druga do zatracenia. W drugiej części podano zalecenia dotyczące modlitwy, eucharystii, posługi duchownych i chrztu. W trzeciej autor nawołuje do czujności w oczekiwaniu na powtórne przyjście Zbawiciela. *Didache* posłużyło do skomponowania kilku późniejszych zbiorów normatywnych, w tym *Konstytucji apostołskich*. Nie możemy określić dokładnej daty powstania tego utworu. Nie ulega wątpliwości, że kompilator korzystał z dużo starszych dokumentów, których rodowód może sięgać nawet I wieku. Na temat historii, konstrukcji dzieła oraz poruszanych w nim poszczególnych zagadnień cf. E. Molland, *A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite*, SP 5, 1962, s. 104-108; A. Vööbus, *Regarding the Background of the Liturgical Traditions in the Didache. The Question of Literary Relation Between Didache IX, 4 and the Fourth Gospel*, VC 23, 1969, s. 81-87; W. Rordorf, A. Tuilier, *Introduction*, [in:] *La Doctrine des Douze Apôtres...*, s. 11-128; M. Starowieyski, *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, [in:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 30-38; C. N. Jefford, *Presbyters in the Community of the Didache*, SP 21, 1989, s. 122-128; R.E. Aldridge, *The Lost Ending of the Didache*, VC 53, 1999, s. 1-15; N.L.A. Tidwell, *Didache XIV:1 (KATA KYPIAKHN ΔΕ KYPIOY) Revisited*, VC 53, 1999, s. 197-207; J.A. Draper, *Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10*, VC 54, 2000, s. 121-158; E. Wipszycka, *Źródła normatywne...*, s. 308-309; H. van de Sandt, *Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?*, VC 65, 2011, s. 1-20.

*Apostolów*³⁰ (księga VIII); modlitw żydowskich (księga VII, 33-38 i księga VIII). Ponadto w treści *Konstytucji apostolskich* odnajdujemy niezidentyfikowany dokument o charyzmatkach (księga VIII, 1-2), który jest nadal wśród badaczy przedmiotem dyskusji³¹. Poza tym autor posłużył się w tym dziele kanonami wybranych zgromadzeń biskupów w Ancyrze (314 r.), Neocezarei (ok. 319 r.), Nicei (325 r.), Antiochii (341 r.) i Laodycei³² (pomiędzy 343 a 381 r.). W *Konstytucjach apostolskich* możemy także odnaleźć fragmenty lub aluzje do *I Listu do*

³⁰ *Tradycja apostolska* (Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, trad. B. Botte, SC 11 bis, Paris 1968, dalej: [Trad. ap.]; P. Bradshaw, M. E. Johnson, E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. H. W. Attridge, Minneapolis 2002; polski przekład: Hipolita Rzymskiego „*Tradycja Apostolska*”, tłum. H. Paprocki, STV 14.1, 1976, s. 145-169) jest dziełem, które zostało zrekonstruowane z fragmentów znajdujących się w późniejszych zbiorach normatywnych. Wiele argumentów przemawia za tym, że *Tradycja apostolska* jest kompilacją starszych tekstów różnego pochodzenia. Jej autorstwo przypisywano Hipolitowi Rzymskiemu, a spisanie umieszczano w III wieku cf. B. Botte, *Introduction*, [in:] *La Tradition Apostolique...*, s. 14-17. W połowie lat siedemdziesiątych XX wieku, Jean Magne zakwestionował autorstwo Hipolita Rzymskiego cf. Idem, *Tradition Apostolique sur les charismes et Diataxis des Saint Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Paris 1975, s. 74-76. Od tego czasu, na temat autora, daty powstania i transpozycji poszczególnych jej fragmentów, trwa wśród badaczy żywa polemika cf. G. Kretschmar, *La Liturgie Ancienne dans les Recherches Historiques Actuelles*, MD 149, 1982, s. 57-90; M. Metzger, *Nouvelles perspectives pour le prétendue Tradition apostolique*, EcO 5, 1988, s. 241-259; J. Magne, *En finir avec la „Tradition” d'Hippolyte*, BLE 89.1, 1988, s. 5-22. A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, “Supplements to Vigiliae Christianae”, vol. XXXI, Leiden 1995, s. 184-196; *Apostolic Tradition, The*, [in:] *The Oxford Dictionary of Christian Church*, s. 91; H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VP 17, 1997, s. 68; E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 201-206; P.F. Bradshaw, *The Problems of a New Edition of The Apostolic Tradition*, [in:] *Acts of the International Congress: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998, Rome 2001, s. 613-622; J. Naumowicz, *Kryterium rozróżnienia „duchowny-świecki” według Tradycji Apostolskiej*, VP 22, 2002, s. 131-132; P.F. Bradshaw, M. E. Johnson, E. Phillips, *Introduction*, [in:] *The Apostolic Tradition...*, s. 1-6, 13-15; J.F. Baldovin, *Hippolytus and Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary*, TS 64, 2003, s. 520-542; E. Wipszycka, *Źródła normatywne...*, s. 311-316; K. Pennington, *The growth of church law*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Constantin to c. 600*, vol. 2, ed. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge 2007 s. 387; B.D. Spinks, *The Growth of Liturgy and the Church Year*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Constantin...*, s. 602, 608; C. Freeman, *A New History of Early Christianity*, New Haven 2009, s. 165-166; R. Murawski, *Historia Katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 172-174; P.F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu...*, s. 153-157. Paradoksalnie *Tradycja apostolska* wywarła ogromny wpływ na organizację wspólnot kościelnych na Wschodzie, a nie w Rzymie i na Zachodzie skąd rzekomo miała pochodzić. Co potwierdza fakt, że jej treść przetrwała we fragmentach w dziełach używanych przez środowiska koptyjskie, etiopskie i syryjskie, por. J.W. Kowalski, *Geneza i rozwój kultu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, [in:] *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, s. 341; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 598-599.

³¹ Cf. B. Botte, *Le traité des charismes dans les Constitutions Apostoliques*, SP 12.1, 1975, s. 83-86.

³² Na temat synodu w Laodycei niewiele wiadomo. Z noty wprowadzającej dowiadujemy się, że miał się odbyć za panowania Teodozjusza Wielkiego (379-395 r.). Niestety ta informacja nie pozwala precyzyjnie określić daty synodu i nie wiemy na ile jest wiarygodna. Nie posiadamy również bliższych informacji na temat jego uczestników. Niektórzy uczeni przypuszczają, że kanony tego synodu stanowią dwa odrębne zbiory przepisów, które połączono w bliżej nieokreślonym czasie. Są też tacy, którzy uważają, że obrady tego synodu się nie odbyły. Inni wysuwają hipotezę, że obradowały dwa różne synody cf. E. Wipszycka, *Źródła normatywne...*, s. 327-328. Kanony synodu w Laodycei występują we wszystkich kolekcjach prawa kościelnego na Wschodzie i zazwyczaj umieszczano je po kanonach synodu w Antiochii (341 r.) cf. *Canones Synodi Laodicensis*, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 130-155; polski przekład: *Laodicea in Frygia (fine IV saec.)*, [in:] *Dokumenty synodów od 381-431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, „Synodi et Collectiones Legum” vol. IV, Kraków 2010, s. 110-120. Omówienie problematyki kanonów cf. P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 127-129.

Koryntian Klemensa Rzymskiego, Listu do Jakuba czy *Recognitiones* z *Korpusu Pseudoklementyńskiego*, listów Ignacego Antiocheńskiego oraz apokryficznych *Akt Piotra* i *Akt Pawła*. Niewątpliwie czytelnik zauważy także dużą liczbę cytatów lub interpolacji fragmentów z Pisma Świętego.

Omawiane dzieło, o czym wspomniałem powyżej, jest pseudoepigrafem. Autor w nagłówku przypisał je Klemensowi Rzymskiemu. To powoduje, że wielu uczonych włącza *Konstytucje apostolskie* do zasobu tzw. *Korpusu Pseudoklementyńskiego*³³. W treści znajdujemy dużą liczbę wtrąceń w pierwszej osobie, gdzie apostołowie rzekomo sami referują opisywane wydarzenia lub sami podają zalecenia. Ponadto zawarto w niej dużą liczbę cytatów lub interpolacji fragmentów ze Starego Testamentu. Nie ma za to bezpośredniego odwoływania się do czterech kanonicznych Ewangelii. Wypowiedzi Chrystusa są cytowane w stylu słuchacza, lub naocznego świadka, który je teraz przekazuje. Jak pisałem o tym wcześniej, były to wówczas często stosowane zabiegi, mające na celu uwiarygodnienie autentyczności spisywanego utworu. Kim był autor? Uczeni już w XIX wieku wysnuwali na ten temat wiele hipotez. Jednak do dzisiaj, nikt na to pytanie nie udzielił pewnej odpowiedzi³⁴. Zupełnie inaczej wygląda sprawa z identyfikacją regionu i miasta, w którym powstały *Konstytucje apostolskie*. Dokładna analiza tekstu, uwzględnienie specyfiki środowiska, w którym następowała jego recepcja, charakter dzieła oraz szereg innych wskazówek, pozwalają przypuszczać, że tym miejscem była Syria północno-zachodnia, a dokładniej rzecz ujmując jej stolica Antiochia³⁵. Przemawia za tym wiele przesłanek.

³³ Tzw. *Korpus Pseudoklementyński* jest to zbiór dzieł przypisywanych Klemensowi Rzymskiemu cf. F.S. Jones, *Clementines, PS-*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East...*, s. 455, 456. Rafał Zarzeczny (*Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w Pseudoklementynach*, [in:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2011, s. 21-47) dokładnie omówił wybrane dokumenty zaliczane do tej grupy i odniósł do najnowszych ustaleń badaczy na ich temat.

³⁴ Niektórzy badacze na podstawie przeprowadzonych analiz filologicznej i porównawczej upatrywali autora *Konstytucji apostolskich* m.in. w Akacjuszu z Cezarei, Euzebiuszu z Emezy, Sylwanie z Tarsu czy Eunomiuszu. Żadna z tych hipotez nie znalazła przekonującego potwierdzenia w dalszych badaniach. Cf. M. Metzger, *Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, SC 320, s. 52-53; J. Żelazny, *Biskup Ojcem...*, s. 28-29. Ewa Wipszycka (*Źródła normatywne kościelne...*, s. 319) nie ma pewności co do tego, czy *Konstytucje* nie zostały stworzone przez zespół autorów. Ta hipoteza jest wielce prawdopodobna, zważywszy na nieuporządkowany układ treści tego dzieła. Może to być wynik kilku kompilacji, których dokonano w różnym czasie. Większość badaczy przychyliła się jednak do stwierdzenia, że dzieło to ma jednego autora cf. A. Faivre, *La Documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne*, RSR 54.3, 1980, s. 211-212.

³⁵ Na temat Antiochii w IV wieku cf. G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, passim; W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1969, s. 17-40; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, passim; P. Maraval, *Antioche et l'Orient...*, s. 903-910; E. Soler, *Le Sacre et le salut a Antioche au IVe siècle Apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cite*, Beyrouth 2006, s. 13-238; I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007, s. 34-59; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 35-68; P. Filipczak, *Antiochia nad Orontesem. Funkcjonowanie miasta i życie jego*

Przytaczam tylko te, które uznałem za najistotniejsze³⁶. Po pierwsze, w *Konstytucjach* został użyty kalendarz syro-macedoński³⁷. Po drugie, w tym dziele jest mowa o obchodzeniu Bożego Narodzenia. Święto to zaczęto rozpowszechniać na Wschodzie w IV wieku. Józef Naumowicz zauważa, że jego obchodzenie nie miało wówczas na Wschodzie jednolitego charakteru³⁸. Na niektórych terenach narodziny Chrystusa upamiętniano razem podczas Epifanii. Tymczasem w *Konstytucjach* (V, 13, 1-2) wymieniono obydwie święta. Boże Narodzenie obchodzono wtedy w Syrii, jako odrębne święto, co potwierdza Jan Chryzostom w swoich pismach. Wiemy też, że w tym czasie nie celebrowano tej uroczystości w Palestynie i Egipcie³⁹. Po trzecie, w *Konstytucjach* nie odnotowujemy obecności egzorcysty w okresie katechumenatu i podczas chrztu. Wiemy zaś, że w tym czasie egzorcysta uczestniczył w procesie inicjacji chrześcijańskiej w Jerozolimie⁴⁰. Po czwarte, zbiór ten powstał w mieście, w którym zamieszkiwała liczna diaspora żydowska⁴¹. Po piąte, różne części liturgii mszy świętej, opisane w tym dziele, w dużym stopniu przypominają te, które znamy z pism Jana Chryzostoma⁴². Po szóste, biskup Antiochii wymieniany jest w tekście przed biskupem Aleksandrii⁴³.

mieszkańców w IV wieku, [in:] *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak, R. Kosiński, Kraków 2015, s. 253-306.

³⁶ Argumenty przemawiające za spisaniem *Konstytucji* na terenie północno-zachodniej Syrii, w tym najpewniej w Antiochii, wyczerpująco omówili Marcel Metzger (*Introduction...*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, SC 320, s. 55-57) i Jan Żelazny (*Biskup Ojcem...*, s. 30-32).

³⁷ Cf. J. Żelazny, *Biskup Ojcem...*, s. 30; J. Naumowicz, *Kalendarz w Konstytucjach apostoelskich*, VP 27, 2007, t. 50-51, s. 319-330.

³⁸ J. Naumowicz, *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014, s. 196-197.

³⁹ W Antiochii oraz na terenie zachodniej Syrii zaczęto obchodzić Boże Narodzenie prawdopodobnie około 380 roku, cf. J. Naumowicz, *Prawdziwe początki...*, s. 207-209, 212-214. Pierwsze świadectwo odrębnego od Epifanii świętowania Bożego Narodzenia w egipskiej Aleksandrii pochodzi z 432 roku. W Jerozolimie odrębne obchody święta Bożego Narodzenia zainaugurował biskup Juwenalis (422-458), ale jego starania nie utrwały nowego zwyczaju i gdy zmarł powrócono do dawnej praktyki cf. *Ibidem*, s. 229-231.

⁴⁰ Cf. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, [in:] idem, *Katechezy*, tłum. W. Kania, PSP 9, Warszawa 1973, s. 23-32; J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrystus i bierzmowanie*, Kraków 1996, s. 20-24. Na temat funkcji egzorcysty we wczesnym Kościele wciąż wiemy stosunkowo niewiele. Jako tzw. *ordo minores* funkcja ta pojawiła się w hierarchii kościelnej na początku III wieku, cf. H. Leclercq, *Exorcisme, Exorciste*, [in:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, t. V, part. 1, Paris 1922, s. 963-978; J. Daniélou, *Exorcisme*, [in:] *Dictionnaire de Spiritualité*, ed. M. Viller et al., t. IV, part. 2, Paris 1961, kol. 1995-2004; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 29, 30; L. Misiarczyk, *Od charyzmatu do ordo exorcistarum. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, VP 33, 2013, t. 59, s. 67-85.

⁴¹ J. Żelazny, *Biskup Ojcem...*, s. 30-31.

⁴² Frans van de Paverd (*Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen ende des Vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187, Roma 1970, s. 155-164, 183-198, 212-221) porównał strukturę liturgii mszy świętej opisaną w *Konstytucjach* z liturgią ukazaną w pismach Jana Chryzostoma. Uczony zauważył duże podobieństwo obydwu rytów, co pozwala domniemywać, że pochodzi z tego samego środowiska. Na temat procesu kształtowania się liturgii używanej w Antiochii i jej wpływu na liturgię bizantyńską cf. H. Paprocki, *Liturgia Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2014, s. 40.

⁴³ *Const. Ap.* VIII, 10, 7, SC 336, s. 168, 169. Cf. M. Metzger, *Introduction...*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, SC 320, s. 56.

Niemożliwe jest precyzyjne datowanie powstania *Konstytucji*. Marcel Metzger oraz kilku innych badaczy skłaniają się ku hipotezie, że nastąpiło w okolicach 380 roku. Nie wszyscy jednak uznają przemawiające za tym argumenty i w ostrożniejszy sposób określają czas napisania *Konstytucji* na koniec drugiej połowy IV wieku⁴⁴.

⁴⁴ Na zredagowanie *Konstytucji apostolskich* w 380 roku, może wskazywać kilka przesłanek. Jedną z nich są umieszczone w tym dziele wytyczne dotyczące obchodzenia Bożego Narodzenia. Jak już wspomniałem, to święto zaczęto przypuszczalnie celebrować na terenie Syrii Zachodniej oraz w Antiochii właśnie ok. 380 roku cf. przypis 26. Znajdujący się w *Konstytucjach* (V, 20, 2, SC 329, s. 274-277; VIII, 33, 4, SC 336, s. 196, 197) zapis poświadczający obchodzenie święta Wniebowstąpienia, stanowi kolejną wskazówkę, że mogły zostać napisane w okolicach 380 roku. Wiemy, że w 388 roku Grzegorz z Nyssy wygłosił homilię podczas obchodów tej uroczystości (*In ascensionem Christi*, [in:] PG, 46, kol. 690-694; polski przekład: *Kazanie na Wniebowstąpienie Chrystusa*, [in:] Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, tłum. W. Sinko, Warszawa 1963, s. 194-197) a Jan Chryzostom po 390 r. napisał na tę okoliczność kazanie (*In ascensionem domini nostri Iesu Christi*, [in:] PG 50, kol. 441-452; polski przekład: *Kazanie na Wniebowstąpienie Pańskie*, [in:] Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, s. 111-122). Według Marcela Metzgera (*Introduction...*, SC 320, s. 59) dodatkowym dowodem wskazującym na rok 380 może być fakt, że w *Konstytucjach* nie odnajdujemy jakiegokolwiek odniesienia do postanowień soboru w Konstantynopolu z 381 roku. Z hipotezą francuskiego uczonego nie zgadzają się wydawcy polskiej edycji omawianego dzieła Arkadiusz Baron i Henryk Pietras (*Wprowadzenie*, [in:], *Konstytucje apostolskie...*, s. XIII), którzy kontrargumentują, że skoro kompilator przypisywał autorstwo swojego zbioru apostołom, to nie było powodu, by cytował kanony tego soboru. Moim zdaniem niniejszy wniosek polskich wydawców nie jest przekonujący. To, że autor podpisywał się imieniem Klemensa Rzymskiego, jako wyraziciela słów apostołów, nie przeszkadzało mu w interpolowaniu postanowień synodów z lat 325-380. Z drugiej strony należy zauważyć, że pominięcie soboru w Konstantynopolu może wyznaczać cezurę czasową redakcji *Konstytucji*, ale nie mamy na to jednoznacznych dowodów. Równie dobrze możemy założyć, że w przekonaniu autora, kanony uchwalone na tym soborze, nie pasowały do jego wizji Kościoła i dlatego je przemilczał. Tym bardziej, że Metzger (*Introduction...*, SC 320, s. 59) oraz inni uczeni (J. Żelazny, *Biskup Ojcem...*, s. 43-44) podkreślają poważną rozbieżność pomiędzy nauką o Duchu Świętym wyłożoną w *Konstytucjach*, a pneumatologią, którą w treści nowego Credo zatwierdzili ojcowie wspomnianego soboru, cf. *Concilium Constantinopolitanum I – 381, Expositio fidei CL patrum*, [in:] COGD I, s. 57; M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 61-65. Kolejnym argumentem Marcela Metzgera wskazującym na rok 380, jest poruszenie w *Konstytucjach* (II, 61-62, SC 320, s. 330-337) sprawy idolatrii. Według tego badacza oznaczałoby to, że omawiane dzieło spisano przed 28 lutego 380 roku. Tego dnia cesarz Teodozjusz I ogłosił w Tesalonice edykt (CTh. XVI, 1, 2) dotyczący zachowywania ortodoksyjnej wiary katolickiej. Przez wiele dziesięcioleci interpretowano ten edykt, jako rozporządzenie uznające za „heretyków” wszystkich, którzy pozostawali poza prawowiernym Kościołem, czyli również pogan i Żydów. Tak zresztą ten edykt pojmuje Metzger, który zwraca uwagę, że po jego ogłoszeniu, trudno by było otwarcie mówić o powrocie do pogańskich kultów i na tej podstawie tworzy hipotetyczną cezurę czasową powstania *Konstytucji*. Wydawcy polskiej edycji nie zgadzają się także i z tym przypuszczeniem. Łakonicznie stwierdzają, że fakt, iż autor pisał w imieniu apostołów, powodował, że nie musiał się odwoływać do treści edyktu w swoim dziele. W moim przekonaniu, ten kontrargument także nie jest przekonujący. Szczególnie, że mamy do czynienia z kompilacją, do której pisarz włączał duże fragmenty dzieł i dokumentów z różnych okresów. Istotniejszy wydaje się fakt, że badania przyniosły nowe ustalenia na temat edyktu z 28 lutego 380 roku. Michał Stachura (*Wstęp*, [in:] *Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, red. H. Pietras, tłum. A. Caba, „Synodi et Collectiones Legum”, vol. VII, Kraków 2014, s. XXXI-XXXII) zgadza się z ustaleniami włoskiej uczonej Marii Pia Baccari, która uważa, że w IV i V wieku brak dowodów na to, żeby cesarze w swych ustawach określali mianem „heretyka” kogokolwiek poza wyznawcami innych odłamów chrześcijaństwa. Oznacza to, że omawiany edykt dotyczył wyłącznie chrześcijan, którzy znajdowali się poza strukturami ortodoksyjnego Kościoła. Taką też opinię na temat tego dokumentu, wyraziła wiele lat temu Ewa Wipszycka (*Kościół w świecie...*, s. 158, 159). Jej trafność potwierdzają zresztą wydarzenia z pierwszych lat panowania cesarza Teodozjusza, który do 390 roku prowadził stosunkowo ostrożną politykę wobec pogan, cf. P. Chuvin, *Ostatni pogan. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, tłum. J. Stankiewicz-Prądyńska, Warszawa 2008, s. 72-80. Dlatego w moim przekonaniu nie można uwzględniać edyktu cesarza Teodozjusza I z 380 roku, przy wyznaczaniu daty powstania *Konstytucji*. Poza tym, poruszenie przez kompilatora problemu idolatrii wcale nie musi oznaczać, że nie znał on edyktu z Tesaloniki. Problemowi temu poświęciłem odrębny passus w drugim rozdziale niniejszej dysertacji. Jednoznaczne określenie daty spisania *Konstytucji apostolskich* wciąż pozostaje w sferze hipotez. W latach osiemdziesiątych

Należy podkreślić, że chociaż *Konstytucje apostolskie* są kompilacją, to i tak są dziełem autorskim. Mają jednolity charakter, a ich konstrukcję oparto na jasnym planie. Nie są plagiatem, chociaż zacytowano w nich całe fragmenty innych dokumentów. Autor posługując się starszymi pismami normatywnymi, dokonywał ich interpolacji, na nowo interpretował ich treść, dobierał ją do określonego tematu, a własny komentarz umieszczał w określonym kontekście⁴⁵.

Konstytucje są bardzo ważnym źródłem dla badań historycznych nad wspólnotami chrześcijańskimi na terenie zhellenizowanej części Syrii. Poprzez włączenie do ich struktury wcześniejszych dokumentów, przechowały tradycję liturgiczną i dyscyplinarną sprzed czasów Konstantyna. Ponadto omówiono w nich bardzo szerokie spektrum zagadnień, które ukazują lokalny (syryjski) punkt widzenia na sposób funkcjonowania wspólnoty chrześcijańskiej. Dostrzegamy w tym dziele ewolucję instytucji Kościoła, która dokonywała się przy wzajemnym przenikaniu tradycji żydowskiej i syryjskiej. *Konstytucje* ukazują ideał życia

XX wieku Pierre Nautin twierdził (*Costituzioni apostoliche*, [in:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, s. 825-826), że *Konstytucje* zredagowano w latach 381-394. Swoją cezurę rozpoczynał od roku 381, gdyż w omawianym dziele użyto słowa *homoousios*, którego stosowanie upowszechniło się po obradach soboru w Konstantynopolu. Zamykał ją datą obrad synodu w Konstantynopolu w 394 roku, ponieważ odwołano się na nim do *Kanonów apostolskich*, które były częścią VIII księgi *Konstytucji* cf. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 443. Do wniosków paryskiego uczonego odniósł się Arkadiusz Baron, który słusznie zauważył, że słowo *homoousios* mogło się pojawić w *Konstytucjach* przy późniejszym rewidowaniu tekstu, a odwołanie się w 394 roku do *Kanonów apostolskich*, nie musi świadczyć o tym, że ten zbiór był wówczas częścią VIII księgi *Konstytucji* cf. idem, *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, OBT 105, Opole 2008, s. 15. Kilkanaście lat temu Joseph G. Mueller zaproponował (*L'Ancien Testament dans l'ecclésiologie des Pères. Une lecture des Constitutions Apostoliques*, „Instrumenta Patristica et Mediaevalia” 41, Turnhout 2004, s. 86-92), żeby spisanie *Konstytucji* datować pomiędzy 377 a 393 rokiem. Rozsądniejsze jednak wydaje się przyjęcie ogólnego założenia, że dzieło to powstało pod koniec IV wieku. Tym bardziej, że o tym, iż *Konstytucje* z całą pewnością powstały w drugiej połowie IV wieku, upewnia nas jeszcze kilka dodatkowych przesłanek. Pierwszą, jest opisana w tym dziele struktura hierarchii kościelnej. Wśród niższych stopni duchowieństwa został wymieniony psalterzysta (w polskim tłumaczeniu kantor), o którego funkcji dowiadujemy się po raz pierwszy z 24 kanonu synodu w Laodycei. Drugą, jest odwołanie się autora *Konstytucji* (VI, 15, 6, SC 329, s. 344, 345) do praktyki odkładania chrztu na koniec życia, która upowszechniła się wśród chrześcijan w IV wieku, cf. J. A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013, s. 133, 384-385. Trzecią, jest opis pochrzcielnego namaszczenia katechumena przez biskupa wonnym olejkiem, które zaczęto stosować w Syrii również pod koniec IV wieku, cf. G. Cavallotto, *Catecumenato antico. Diventare Cristiani secondo e padri*, Bologna 1996, s. 136; M. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji apostolskich*, VP 28, 2008 t. 52, s. 445; M. Blaza, *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej-geneza i rozwój historyczny*, „Studia Bobolanum” 1 (2009), s. 122-127; R. Murawski, *Historia Katechezy...*, s. 362-363; B. Czyżewski, *Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów chrzcielnych w Kościele w IV wieku*, VP 35, 2015, t. 63, s. 124-125.

⁴⁵ Cf. M. Metzger, *Introduction...*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, SC 320, s. 30. Ze zdaniem Marcela Metzgera w pełni zgadza się Jan Żelazny (*Biskup Ojcem...*, s. 22-24), który przywołuje podany przez francuskiego uczonego obrazowy przykład budowli, na której konstrukcję składają się materiały pochodzące z innych, wcześniejszych gmachów. Nie zmienia to jednak faktu, że budowla powstała w oparciu o nowy autorski projekt. Należy zauważyć, że jednym z przykładów takiej architektury jest Łuk Konstantyna w Rzymie. Cf. J. Żelazny, *Kolegium biskupów w Konstytucjach apostolskich. Rola Piotra*, VP 24, 2004, t. 46-47, s. 249-250.

chrześcijan mieszkających na pograniczu świata helleńskiego i Wschodu. Jan Żelazny zauważył, że chociaż dzieło to zredagowano w języku greckim, w mieście gdzie tego języka używano urzędowo, to większość ludności mówiła po syryjsku i trzymała się swojej tradycji kulturowej. Uczony podejrzewa, że to z tego powodu pojawił się szybko syryjski przekład, który przez bardzo długi czas był uznawany w tym kręgu za pismo apostołskiej proveniencji. Zatem możemy przypuszczać, że treść *Konstytucji* w jakimś stopniu oddaje ówczesną mentalność ludności tego regionu⁴⁶. Ponadto *Konstytucje* odegrały szczególną rolę w kształtowaniu się prawa kanonicznego na Wschodzie. Były uznawane za źródło apostołskiej tradycji, dlatego wpływały na treść kanonów synodalnych i soborowych. Kształtowały w obrębie syryjskich wspólnot chrześcijańskich praktykę dyscyplinarną. Z tego powodu są ważnym źródłem do badań dla kanonistów i historyków prawa kościelnego⁴⁷.

1.3 Kanony Hipolita⁴⁸

Jest to zbiór trzydziestu ośmiu kanonów zakończony obszerną homilią. Ich treść dotyczy struktury hierarchii duchownej i stawianych jej wymagań, liturgii oraz dyscypliny kościelnej. Dzieło to jest od dawna używane w Kościele koptyjskim. Oryginał spisano prawdopodobnie w języku greckim. Jednakże do naszych czasów *Kanony Hipolita* przetrwały jedynie w przekładzie arabskim, którego dokonano z języka koptyjskiego⁴⁹. Regularne badania nad tym źródłem podjęto już pod koniec XIX wieku. Jednakże od samego początku jego analiza narażała badaczy na wiele problemów⁵⁰. Jednym z nich była próba ustalenia

⁴⁶ Cf. J. Żelazny, *Biskup Ojcem...*, s. 45.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 45-46. Cf. H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 28-32.

⁴⁸ Wydania krytyczne: *Les Canons d' Hippolyte*, ed. crit. et introd. et trad. franç. R. G. Coquin, PO 31.2, Paris 1966, s. 339-427 [dalej: *Can. Hipp.*]; *The Canons of Hippolytus*, ed. P. Bradshaw, trans. C. Bebewi, Cambridge 1987; polski przekład: *Kanony Hipolita*, [in:] *Kanony ojców greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. J. Szymańczyk, red. A. Baron, H. Pietras, „Źródła Myśli Teologicznej” 49, Kraków 2009, s. 176-203.

⁴⁹ E. Wipszycka, *Źródła normatywne...*, s. 312; H. Kaufhold, *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon...*, s. 269-270.

⁵⁰ We francuskim wydaniu René G. Coquina (*Introduction*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte...*, s. 273-276) znajdujemy opis genezy badań nad treścią *Kanonów Hipolita*, żeby je przybliżyć czytelnikowi, przytaczam kilka wymienionych w nim faktów. Do 1870 roku zbiór ten nie przykuwał uwagi badaczy, kiedy to Daniel B. von Haneberg (*Canones s. Hippolyti arabice e codicibus romanis cum versione Latina, annotationibus et prologomenis*, ed. idem, Monachii 1870) opublikował jego arabsko-łacińską edycję. Dwadzieścia jeden lat później Hans Achelis (*Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. Die Canones Hippolyti*, TUGAL VI.4, Leipzig 1891) wydał poprawioną wersję łacińskiego tłumaczenia Haneberga. Niestety jego edycja nie przyniosła postępu w badaniach, gdyż był on mylnie przekonany, że autorem omawianego zbioru jest Hipolit Rzymski oraz że jest to najstarsze źródło, które stanowiło podstawę takich zbiorów normatywnych, jak *Konstytucje apostołskie*, *Konstytucje Hipolita* (tzw. *Epitome*), *Testament Naszego Pana* oraz *Konstytucje Kościoła Egipskiego*. Achelis w swoim wydaniu usunął końcową homilię z *Kanonów Hipolita* i zmienił kolejność przepisów, tak by odpowiadała ona kolejności norm zawartych w *Konstytucjach Kościoła Egipskiego*. Uczynił tak, ponieważ uważał, że w tym dziele zachował się pierwotny układ *Kanonów Hipolita*. Ten stworzony

daty powstania tego dzieła. W 1966 roku francuski uczony René Georges Coquin zgadzając się z ustaleniami Bernarda Botte uznał, że ten zbiór nie mógł powstać później niż w drugiej połowie IV wieku. Badacz zaproponował dosyć precyzyjną datację pomiędzy 336 a 340 rokiem⁵¹. Skłoniły go do takiej konstatacji wnioski, jakie wyciągnął z wnikliwej analizy tekstu. Coquin zauważył, że opisane w końcowej homilii zalecenia dotyczące ascetów wskazują na pierwotną formę monastycyzmu. Autor nie mówi tu o zorganizowanej wspólnotie, regule monastycznej, czy ścisłym kierownictwie duchowym przełożonego. Wydaje się, że opisywany asceta żyje w pobliżu wspólnoty, chociaż w oddaleniu od rodziny i kobiet, ma się modlić, umartwiać ciało postem i ma wspierać potrzebujących z tego, co zapracuje⁵². Wszystko to pozwoliło wysunąć przypuszczenie, że *Kanony Hipolita* mogły powstać na początku IV wieku. Następnie francuski wydawca przeanalizował kanony 1 i 19, w których jest mowa o Trójcy Świętej, jako trzech współistotnych osobach. Zauważył, że treść obydwu jest zgodna z wyznaniem wiary przyjętym w 325 roku na Soborze Nicejskim. Dodatkowo kanon 1 potępia tych, którzy nie uznają równości Ojca i Syna. Zostali oni określani mianem heretyków, których ekskomunikowano ze wspólnoty. Na tej podstawie Coquin wysunął przypuszczenie, że autor wypowiada się w nim przeciwko arianom. Jeśli zaś chodzi o kanon 19, w którym został omówiony ryt chrztu, badacz stwierdził, że opisany w nim Duch Święty jest równy Ojcu i Synowi, ale został nazwany określeniem παρακλητος, czyli „pocieszyciel”. Idąc tym tropem wyciągnął wniosek, że skoro w 325 roku Sobór w Nicei kategorycznie potępił arianizm, a w 381 roku Sobór w Konstantynopolu utytułował Ducha

przez niego sztuczny układ, nie miał odniesienia w zachowanych manuskryptach. W 1900 roku Wilhelm Riedel (*Die Canones des Hippolyt*, [in:] Idem, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, s. 193-230) opublikował nowe wydanie krytyczne w języku niemieckim. Oparł się w nim na kolekcji rękopisów arabskich zachowanych w tradycji koptyjskiej. Jego tłumaczenie, choć nie było wolne od błędów, stanowiło duży postęp w badaniach nad treścią *Kanonów Hipolita*. W latach 1910-1916 historycy liturgii i dyscypliny kościelnej, przyczynili się do poszerzenia naszej wiedzy na temat omawianego zbioru. Eduard Schwartz i Richard Hugh Connolly, niezależnie od siebie stwierdzili, że dla wielu pism kanonicznych, w tym *Konstytucji Kościoła Egipskiego*, pierwotnym źródłem była tzw. *Tradycja apostołska*. Na podstawie własnej analizy obaj zarzucili pogląd, że *Kanony Hipolita* są jednym z najstarszych kościelnych źródeł normatywnych. Connolly wysunął hipotezę, że dzieło to prawdopodobnie zostało napisane w połowie IV wieku, ale także może pochodzić z V lub VI stulecia cf. E. Schwartz, *Über die pseudoapostolische Kirchenordnung*, Strasbourg 1910, ss. 40; R.H. Connolly, *The So-called Egyptian Church Order and derived Documents*, Cambridge 1916, s. 132-133. Dyskusję na temat datowania omawianego źródła kontynuował Bernard Botte, który uważał, że powstało ono w połowie IV wieku cf. Idem, *L'origine des Canons d'Hippolyte*, [in:] *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, ed. J. Rohmer, M. Nédoncelle, Strasbourg 1956, s. 53-63.

⁵¹ R.-G. Coquin, *Introduction*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte...*, s. 276-277, 329.

⁵² R.-G. Coquin, *Introduction*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte...*, s. 323. Na temat pierwotnych form ascezy i związanych z nimi początków ruchu monastycznego cf. E. Wipszycka, *Wstęp. Egipt – ojczyzna mnichów*, [in:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, t. 1, Kraków-Tyńiec 1994, s. 25; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, t. 1, Kraków-Tyńiec 1999, s. 136-205; J.E. Goehring, *The Origins of Monasticism*, [in:] *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, ed. Idem, Harrisburg 1999, s. 13-35; E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 29-30.

Świętego „Panem” i „Ożywicielem”, to datowanie *Kanonów Hipolita* należy umieścić pomiędzy tymi wydarzeniami⁵³. Dalej uczony przyjrzał się bliżej treści kanonów 20 i 22, które omawiają praktykowanie postu oraz sprawy związane z obchodzeniem Wielkanocy. Szczególną uwagę zwrócił na znajdujące się w kanonie 20 zalecenie stosowania czterdziestodniowego postu przed Wielkanocą. Uznał, że forma postu opisana w kanonie 22 pozwala przypuszczać, że *Kanony Hipolita* nie mogły powstać później niż w 340 roku⁵⁴. Następnie badacz powrócił do słów z kanonu 1 „Tych zaś, którzy jeszcze nie wiedzą, nauczamy, (...) aby nie popadli w złą śmierć jak heretycy” i odniósł je do zgonu Ariusza w 336 roku⁵⁵. W ten sposób wyznaczył okres pomiędzy 336 – 340 rokiem, na który hipotetycznie datował spisanie niniejszego zbioru⁵⁶. Argumenty przywołane przez René Coquina są równie interesujące, co dyskusyjne. Należy pamiętać, że do dzisiaj nie dysponujemy jakimkolwiek odpisem oryginału tego dzieła w języku greckim lub koptyjskim. Zachowane arabskie manuskrypty są bardzo późne (XI-XIII wiek)⁵⁷. Nie wiemy także, ilu przeróbkom oraz w jakim czasie, były poddane *Kanony*. Stąd analiza francuskiego badacza,

⁵³ Coquin dodatkowo porównał z kanon 19 z niemal identycznym kanonem 20 znajdującym się w *Tradycji apostoelskiej* (SC 11 bis, s. 78-81). Stwierdził, iż nie ma w nim wyraźnego odniesienia do Trójcy Świętej, a Duch Święty nie został nazwany żadnym szczególnym przydomkiem. Na tej podstawie Coquin konkludował, że skoro *Tradycja apostoelska* jest pierwotnym dokumentem, z którego korzystał autor *Kanonów Hipolita*, oznacza to, że zmiany do tekstu kanonu wprowadzono później, być może na początku IV wieku w czasie kontrowersji arianńskiej.

⁵⁴ Uczony podążając za sugestiami W. Riedla i R.H. Connolly’ego dotyczącymi miejsca powstania *Kanonów Hipolita*, przeanalizował kwestię wprowadzenia czterdziestodniowego postu w Egipcie. Najpierw zauważył, że Atanazy w *Liście Paschalnym* na rok 330 polecił praktykowanie tak długiego postu przed Wielkanocą. Potem odniósł się do treści listu, który wysłał Atanazy w 340 roku do Serapiona. Niniejszy list (*The Festal Letters of Athanasius*, ed. W. Cureton, London 1848, s. 25-26, tłumaczenie na język angielski s. XLIX-L) zachował się w języku syryjskim. Atanazy wspomina w nim Serapionowi, że dodatkowo wysłał mu *List Paschalny* na rok 340, w którym zawarł wytyczne dotyczące czterdziestodniowego postu. Dalej biskup Aleksandrii żali się, że nie wszyscy biskupi w Egipcie go praktykują. Dlatego nalega, żeby Serapion nauczał ich przestrzegania Wielkiego Postu. Adresat listu był biskupem Tmuis w Dolnym Egipcie. Został konsekrowany przez Atanazego ok. 339 roku. Zmarł ok. 362 roku cf. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 354-355.

⁵⁵ Francuski wydawca podkreśla (R.-G. Coquin, *Introduction*, [in:] *Les Canons d’ Hippolyte...*, s. 329), że kanon 1 mówi o dużej grupie duchowieństwa, która zebrała się w celu odseparowania heretyków. Na tej podstawie wysuwa przypuszczenie, że kanon ten mówi o obradach Soboru w Nicei w 325 roku. Prawdziwość tej hipotezy może poświadczać fakt, że zacytowano w nim fragment z wyznania wiary przyjętego w Nicei. Cf. *Concilium Nicaenum I – 325, Expositio fidei CCCXVIII patrum*, [in:] COGD I, s. 19. Należy jednak zauważyć, że wspomniane zgromadzenie może też dotyczyć synodu zwołanego w Aleksandrii przez biskupa Aleksandra. Uczestniczyło w nim około stu biskupów z terenu Egiptu i Libii cf. *Epistula Alexandri ad omnes episcopos*, [in:] *Athanasius Werke*, ed. H.G. Opitz, vol. III.1, Berlin-Leipzig 1934, s. 6-10.; J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 23-24. Początek kontrowersji arianńskiej jest różnie datowany, najczęściej pomiędzy 318 a 321 rokiem cf. H. Pietras, *Le ragioni Della convocazione del Concilio Niceno da parte di Constantino il Grande. Un’investigazione stolico-teologica*, Gre 82.1, 2001, s. 8-9. Naturalną kolejną rzeczą synod, który odbył się jakiś czas po dyspucie Ariusza i Aleksandra, też jest umieszczany pod różnymi datami. Opitz (*Epistula Alexandri...*, s. 6) sugeruje rok 319, a polscy wydawcy dokumentów synodalnych proponują rok 323 cf. *List posynodalny Aleksandra do wszystkich biskupów*, tłum. S.J. Kazikowski, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, wyd. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” 1, Kraków 2006, s. 78.

⁵⁶ R.-G. Coquin, *Introduction*, [in:] *Les Canons d’ Hippolyte...*, s. 329.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 278-284.

choć została przeprowadzona fachowo i to w oparciu o kilka kolekcji manuskryptów oraz inne źródła, to wciąż nie pozwala ustalić dokładnej daty powstania tego zbioru. W moim przekonaniu, odniesienie fragmentu z kanonu 1 do śmierci Ariusza, jest niczym nieopartą dywagacją. W przypadku *Kanonów Hipolita* polscy wydawcy wyrazili podobny pogląd, jak wobec *Konstytucji apostołskich*, że skoro mamy do czynienia z dziełem pseudoepigraficznym, to nie możemy oczekiwać, że autor odwoływał się do konkretnego wyznania wiary, czy postanowień synodalnych. Jednakże praktyka pokazuje, że ówcześni kompilatorzy zupełnie się tym nie przejmowali. Pomimo faktu, że swoim dziełom nadawali charakter pseudoapostołski, to często odwoływali się do pism lub przepisów synodalnych i soborowych, które odpowiadały ich osobistym poglądom, czy też propagowały uznawaną przez nich wizję Kościoła⁵⁸. Oczywiście użyte sformułowania, czy fragmenty wyznań wiary lub ewentualnie ich brak, mogą być wskazówką pomocną w datowaniu określonego dokumentu. Jednakże w tym wypadku, nie możemy na ich podstawie formułować jakichkolwiek hipotez, gdyż nie posiadamy tego zbioru w oryginalnej wersji językowej. Wyciąganie zaś wniosków wypływających z określonego tytułowania Ducha Świętego w kanonie 19 też nie jest w pełni przekonujące. Παρακλητος jako nowotestamentowe określenie Ducha Świętego, mogło występować w lokalnej formule chrzcielnej także po 381 roku. Należy podkreślić, że autor *Kanonów Hipolita* nie kwestionuje równości Ducha Świętego z pozostałymi osobami boskimi⁵⁹. To pozwala jedynie przypuszczać, że mamy tu do czynienia z rytmem używanym po 325 roku. Dlatego wydaje się rozsądniejsze przyjęcie, że dzieło to mogło zostać napisane najwcześniej w drugim ćwierćwieczu IV stulecia.

Kolejną istotną kwestią było ustalenie miejsca powstania tego zbioru. Wilhelm Riedel w swoim niemieckim wydaniu krytycznym wysuwał nieśmiało przypuszczenie, że *Kanony Hipolita* mogą mieć egipską proveniencję⁶⁰. Richard Hugh Connolly nie miał co do tego żadnych wątpliwości⁶¹. Wiele lat później René Coquin zauważył, że *Kanony Hipolita* przetrwały do naszych czasów przede wszystkim w kolekcjach koptyjskich. Nabrał pewności,

⁵⁸ Cf. A. Baron, H. Pietras, *Wprowadzenie*, [in:] *Kanony ojców greckich...*, s. XVII; A. Baron, *Modele biskupa...*, s. 13-14. Cf. przypis 33.

⁵⁹ Ujęcie roli i pozycji Ducha Świętego w kanonie 19 było w pełni zgodne z nauką wyłożoną przez Atanazego. Cf. Idem, *Epistulae ad Serapionem* I-IV, [in:] *Athanasius Werke*, Bd. I.1, *Die Dogmatischen Schriften*, Lfg. 4, *Epistulae I-IV ad Serapionem*, besorgt K. Savvidis, hrsg. D. Wyrwa, Berlin-New York 2010, passim; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 193-195; H. Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, [in:] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, „Źródła Myśli Teologicznej” 2, Kraków 1996, s. 57-60; L. Iammarone, *La dottrina della processione eterna dello Spirito Santo dal Figlio nelle Lettere di S. Atanasio a Serapione*, „Renovatio” 24, 1989, s. 429-436.

⁶⁰ W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen...*, s. 199-200.

⁶¹ R.H. Connolly, *The So-called Egyptian Church Order...*, s. 3.

że nie mogą one pochodzić z patriarchatu antiocheńskiego, gdyż według niego zachowałyby się w archiwach melkickich. Francuski uczony nie miał wątpliwości, że omawiane dzieło spisano w Egipcie, być może nawet w Aleksandrii⁶². Odnosił się jednak ponownie do kanonu 22, w którym jest mowa o obchodzeniu Wielkanocy w żydowskim tygodniu Paschy. Wiedział, że w IV wieku biskupstwo aleksandryjskie stosowało własny komput obliczania daty Wielkanocy odmienny od żydowskiego⁶³. Pamiętał również, że według tradycji Sobór w Nicei ujednolicił sprawę wyliczania daty wiosennego Święta i przyjął komput aleksandryjski, a odrzucił żydowski⁶⁴. Dlatego m.in. stwierdził, że chociaż *Kanony Hipolita* zostały napisane w Egipcie, to nie odzwierciedlają tamtejszych zwyczajów. Z jego tezą nie zgodziła się Ewa Wipszycka, która na podstawie własnych badań nabrała przekonania, że przekaz *Kanonów Hipolita* znajduje potwierdzenie w źródłach egipskiej proveniencji z IV wieku i późniejszych⁶⁵.

Kolejnym problemem, którym zajmują się współcześni badacze, jest próba odgadnięcia, kto był autorem omawianego dzieła. Z inwokacji i zakończenia dowiadujemy się, że są to kanony świętego Hipolita arcybiskupa rzymskiego. Nie możemy wykluczyć, że jest to adnotacja jednego z kopistów lub któregoś z tłumaczy⁶⁶. Ponieważ środowisko naukowe opowiada się za tym, że *Kanony Hipolita* powstały w IV wieku, to Hipolit nie mógł być ich autorem, gdyż żył jakieś sto lat wcześniej⁶⁷. Niewątpliwie treść omawianego zbioru

⁶² Pogląd, że *Kanony Hipolita* spisano w Aleksandrii podważył później Heinzgerd Brakmann (*Alexandreia und die Kanones des Hippolyt*, JAC 22, 1979, s. 139-149), który doszedł do wniosku, że powstały one w północnym Egipcie, ale na pewno nie w samej stolicy.

⁶³ Cf. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków 2000, s. 84-87.

⁶⁴ Nie dysponujemy żadnym wiarygodnym dokumentem, z którego wiedzielibyśmy, jak na Soborze w Nicei rozwiązano sprawę wyznaczania daty Wielkanocy cf. J. Naumowicz, *Geneza...*, s. 87-90. Ponadto tzw. *List Soboru w Nicei do Egipcjan*, [in:] *Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787)*, red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2002 [dalej: DSP I], s. 46-53) zachowany w przekazie Teodoreta z Cyru i Sokratesa Scholastyka, z którego czerpiemy na ten temat informacje, jest prawdopodobnie falsyfikatem cf. H. Pietras, *Listy Konstantyna do Kościoła w Aleksandrii oraz List Soboru w Nicei do Egipcjan (325). Falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, VP 28, 2008, t. 52, s. 855-869. Należy jednak podkreślić, że Coquin traktował ten dokument, jako wiarygodne źródło.

⁶⁵ E. Wipszycka (*Wprowadzenie do studiów nad instytucjami Kościoła w Egipcie późnoantycznym*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*, t. 2, red. T. Derda i E. Wipszycka, Kraków 1999, s. 201-202) miała na myśli również dodatki, które nie znajdują się w zrekonstruowanej *Tradycji apostoelskiej*, a które Coquin uznał za dodane przez autora i odpowiadające jego osobistym poglądom. Badaczka odwołała się przy tym do zestawienia sporządzonego przez francuskiego uczonego, w którym porównuje on tematycznie zagadnienia omówione w *Kanonach Hipolita* z innymi dokumentami cf. R.-G. Coquin, *Introduction*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte...*, s. 334-336.

⁶⁶ *Can. Hipp.*, s. 340-341, 426-427.

⁶⁷ Hipolit Rzymski jest jedną z najbardziej enigmatycznych postaci wczesnego Kościoła. Przyjmuje się, że żył w latach 170-236. Wiemy o nim stosunkowo niewiele, a niektóre fakty z jego życia zrekonstruowano na podstawie treści przypisywanych mu pism. Przybył do Rzymu za pontyfikatu papieża Wiktora I (189-198) i tu otrzymał święcenia. Był wybitnym intelektualistą, a jego kazań słuchał w młodości Orygenes. Swoje pisma pisał po grecku, co pozwala przypuszczać, że pochodził ze wschodniej części cesarstwa rzymskiego cf. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 194-197; A. Brent, *Hippolytus' See and*

jest w dużym stopniu powiązana z *Tradycją apostolską*, która do niedawna była bezspornie uznawana za dzieło Hipolita napisane w Rzymie. Obecnie, o czym pisałem powyżej, uczeni żywo dyskutują nad jej strukturą, czasem powstania i osobą autora⁶⁸. René G. Coquin zasugerował, że autorem *Kanonów Hipolita* mógł być jakiś prezbiter. Swoje przypuszczenie opierał na tym, że w tym zbiorze znajduje się wiele zaleceń dotyczących prezbiterów⁶⁹. Oczywiście nie można tej hipotezy odrzucić, ale do tej pory nie znaleziono czegoś, co by ją potwierdzało. Przy obecnym stanie naszej wiedzy, jesteśmy zmuszeni uznać, że autor *Kanonów Hipolita* wciąż pozostaje anonimową postacią. W tym miejscu warto postawić pytanie, dlaczego autor podpisał ten zbiór imieniem Hipolita. Powodów mogło być kilka. W tym czasie w Egipcie rozpowszechniano wiele pism pseudoepigraficznych, których treść opracowano na bazie *Tradycji apostolskiej*. Już wówczas mogło panować powszechne przekonanie, że napisał ją Hipolit Rzymski⁷⁰. Autor *Kanonów Hipolita* mógł wychodzić z założenia, że jedynie dostosowuje jego naukę do miejscowych warunków i dlatego z nabożnego szacunku pozostawił jego imię. Można też zaproponować inne rozwiązanie, że pisarz celowo odwołał się do struktury i treści *Tradycji apostolskiej* oraz osoby Hipolita. Być może chciał w ten sposób podkreślić przywiązanie Kościoła w Egipcie do apostolskiej stolicy biskupiej w Rzymie. Ta hipoteza pozwalałaby umiejscowić miejsce spisania *Kanonów* właśnie w Aleksandrii, tak jak chciał Coquin. Jej metropolicie w IV wieku rywalizowali z biskupami Konstantynopola o pierwsze miejsce na arenie wschodniego Kościoła⁷¹. Dlatego pozostawali w stałym kontakcie z biskupami Rzymu, by podkreślając swoje przywiązanie do

Eusebius' Historiography, SP 24, 1993, s. 28-37; *Hippolytus St.*, [in:] *The Oxford Dictionary of Christian Church*, ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford 1997, s. 773-774; J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 2006, s. 28-29. Niektórzy uczeni uważali, że pochodził z Aleksandrii cf. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938, s. 81-94. Różnice, jakie zauważono w stylu poszczególnych dzieł przypisywanych Hipolitowi, skłoniły niektórych uczonych do postawienia nowych hipotez na temat jego osoby oraz badanych pism. Niektórzy z nich przypuszczają, że było dwóch autorów o tym imieniu cf. M. Marcovich, *Introduction*, [in:] *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, ed. idem, Berlin 1986, s. 8-17; A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church...*, s. 204-367; M. Simonetti, *Una nuova proposta su Ippolito*, Aug 36.1, 1996, s. 13-46; H. Pietras, *Pośmiertna kariera...*, s. 61-75; J.A. Cerrato, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002, s. 3-13, 67-93; R.E. Heine, *Hippolytus, Ps.-Hippolytus and the early canons*, [in:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young, L. Ayres, A. Louth, Cambridge 2006, s. 142-151.

⁶⁸ Odwołanie do publikacji, które przybliżają hipotezy i przebieg dyskusji na temat autora *Tradycji apostolskiej*, znajduje się w przypisie 29.

⁶⁹ René Coquin zauważył, że autor *Kanonów Hipolita* (kanony 2, 5, 9, 34) poświęcił dużo uwagi prezbiterom. Wspomniane przepisy uwypuklają ich rolę i upoważniają do zastępowania biskupa w wybranych obowiązkach cf. Idem, *Introduction...*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte...*, s. 319.

⁷⁰ E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 201; eadem, *Źródła normatywne...*, s. 314.

⁷¹ E.R. Hardy, *Patriarchate of Alexandria. A Study in National Christianity*, ChH 15, 1946, s. 88; F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 32-39; M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, BL V, Łódź 2000, s. 27-28, 74-81.

stolicy św. Piotra zapobiegać izolacji na arenie Wschodniego Kościoła⁷². Zbiór kanonów takiej proveniencji byłby ważnym argumentem w polityce kościelnej biskupów Aleksandrii oraz podnosiłby prestiż egipskiego Kościoła. Stanowiłby dowód na to, że struktura i liturgia kościelna są oparte na porządku ustanowionym przez apostołów. Zgadzałoby się to z zamysłem autora, który nadał przepisom uniwersalny charakter. *Kanony Hipolita* nie miały konkretnego adresata w postaci biskupa lub wybranej wspólnoty. W założeniu miały obowiązywać w całym Kościele, jako wyraz ciągłości apostoelskiej tradycji.

Kanony Hipolita są bardzo ważnym źródłem, które pogłębia naszą wiedzę na temat ideału, jakiemu według autora, powinno było odpowiadać egipskie duchowieństwo w IV wieku. Dzięki niemu dowiadujemy się, jak on wyobrażał sobie funkcjonowanie tamtejszej struktury kościelnej, na co kładł nacisk przy organizowaniu kultu i jakie wymagania stawiał duchownym. W kanonie 38, który przyjął formę rozbudowanej homilii, autor nakreślił ideał życia chrześcijańskiego. Znajdujemy w niej opis problemów, z jakimi prawdopodobnie borykali się chrześcijanie z jego wspólnoty, którą znał dobrze, gdyż codziennie ją obserwował.

1.4 Kanony Pseudo-Atanazego⁷³

Kanony Pseudo-Atanazego są dziełem o charakterze moralistycznym. Omówiono w nich przede wszystkim obowiązki duchownych oraz podano wytyczne dotyczące zarządzania majątkiem kościelnym. Zdaniem uczonych, którzy zajmują się dziejami Kościoła w Egipcie, źródło to zawiera szereg cennych informacji z wczesnego okresu rozwoju

⁷² Biskupi Aleksandrii już za pontyfikatu Dionizego Wielkiego (247-264) utrzymywali stały kontakt z Kurią Rzymską. Porozumiewali się z biskupami Rzymu w sprawach natury doktrynalnej i dyscyplinarnej. Cf. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, t. 1, przeł. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 162-163; S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, BL X, Łódź 2006, s. 76-81; B.A. Pearson, *Egypt*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, vol. 1, ed. M. M. Mitchell, F. M. Young, Cambridge 2014, s. 345, 349. Po przez kontakty z Rzymem starali się też wpływać na kierunek polityki kościelnej i przeciwdziałali wszelkim próbom osłabiania ich pozycji oraz izolowania na arenie wschodniego Kościoła cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 66; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom - asceta, kaznodzieja, biskup*, przeł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 297-299; S. Bralewski, *Obraz papieżstwa...*, s. 220-225; A. Hołasek, *Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VP 32, 2012, t. 58, s. 107-135.

⁷³ Wydania krytyczne: *The Canons of Athanasius of Alexandria*, ed. W. Riedel, W. Crum, London 1904. W 1920 roku Henri Munier opublikował koptyjskie fragmenty *Kanonów Pseudo-Atanazego* należące do prywatnej kolekcji Edwyna Hoskynsa, cf. Idem, *Mélanges de littérature copte*, „Annales du Service des antiquités de l’Égypte” 19, 1920, s. 238-241. Polskie wydanie dwujęzyczne: *Kanony Atanazego*, tłum. J. Szymańczyk, [in:] *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, red. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 49, Kraków 2009, s. 125-173 [dalej: *Can. Ps. Athan.*]. Na temat najnowszych ustaleń dotyczących zachowanych koptyjskich fragmentów cf. A. Suciū, *Notes on the Canons of Pseudo-Athanasius*, <https://alinsuciū.com/2011/07/02/notes-on-the-canonsof-pseudo-athanasius/>.

tamtejszych instytucji kościelnych⁷⁴. Aktualny podział na sto siedem kanonów zawdzięczamy Michałowi biskupowi Tannis, o czym on sam poinformował w nocy zamykającej dzieło. Wydaje się, że to właśnie on dokonał tłumaczenia *Kanonów Pseudo-Atanazego* z języka koptyjskiego na język arabski⁷⁵. W każdym razie, wersja arabska jest jedyną, która w całości zachowała się do naszych czasów. Badacze są przekonani, że oryginał napisano po grecku. Najstarsze fragmenty, zachowane w dialekcie sahidyjskim, Walter Crum datował na przełom VI i VII wieku⁷⁶. Arabski przekład powstał najwcześniej w XI wieku, jeśli miał go dokonać wspomniany biskup Tannis⁷⁷. Nie umiemy powiedzieć, kiedy powstał grecki oryginał. David Brakke uważa, że miało to miejsce niedługo po śmierci Atanazego⁷⁸. Z jego poglądem zgadzają się Annick Martin i Ewa Wipszycka⁷⁹. Bardzo ważną wskazówką uwzględnianą przy datowaniu *Kanonów Pseudo-Atanazego* jest fakt, że ich autor nie wymienia Bożego Narodzenia wśród świąt chrześcijańskich. Pozwoliło to uczonym sformułować hipotezę, że dzieło to musiało powstać przed rokiem 432, kiedy po raz pierwszy obchodzono to święto w Egipcie⁸⁰.

Wciąż do rozwiązania pozostaje kwestia autorstwa. Wilhelm Riedel i Walter Crum skłaniali się ku przekonaniu, że zgodnie z adnotacjami zamieszczonymi we wstępie

⁷⁴ Cf. E. Wipszycka, *Le Istituzioni Ecclesiastiche in Egitto*, [in:] *L'Egitto Cristiano aspetti e problemi in eta Tardo-Antica*, ed. A. Camplani, SEA 56, Roma 1997, s. 225-226. Rozszerzone omówienie problematyki *Kanonów Pseudo-Atanazego* uczona zamieściła później w polskiej wersji tego artykułu, cf. eadem, *Wprowadzenie do studiów...*, s., s. 208-210.

⁷⁵ Na temat Michała biskupa Tannis wiemy niewiele. Wilhem Riedel (*Introduction*, [in:] *The Canons of Athanasius...*, s. IX) podaje, że Michał został diakonem za pontyfikatu patriarchy Zachariasza (1004-1032), kapłanem w czasie posługi Szenudy II (1032-1047), a biskupem Tannis został mianowany przez patriarchę Chrystodolosa (1047-1077). Problem w tym, że Riedel czerpał swoje informacje z monografii osiemnastowiecznego badacza Euzebiusza Renaudota (*Historia Patriarchum Alexandrinorum Jacobitarum ad Marco usque ad finem saeculi XIII*, Paris 1713, s. 414), wykorzystującego dane pochodzące z koptyjskiej tradycji, których nie możemy zweryfikować. Pewne jest natomiast, że Michał kontynuował pisanie kompilacyjnego dzieła *Historia Patriarchów Aleksandrii*. W napisanej przez siebie piątej części, opis wydarzeń doprowadził do 1046 roku. Cf. J. den Heijer, *History of the Patriarchs of Alexandria*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 4, New York 1991, s. 1239-1242. Tannis lub Tinnis, to miasto we wschodniej części delty Nilu, cf. R. Stewart, *Tinnis*, [in:] *The Coptic Encyclopedia...*, vol. 7, s. 2269.

⁷⁶ W. Riedel, *Introduction*, [in:] *The Canons of Athanasius...*, s. X.

⁷⁷ René G. Coquin (*Canons of Pseudo-Athanasius*, [in:] *The Coptic Encyclopedia...*, vol. 2, s. 458-459) odnotował brak arabskiego przekładu *Kanonów Pseudo-Atanazego* w *Nomokanonie* patriarchy Gabriela ibn Turayka (1131-1145), kolekcji Safi ibn al-Assala (XIII wiek) i innych zbiorach z XIII i XIV wieku. W moim przekonaniu, nie oznacza to jednak, że przekład arabski musiał powstać później. Prawdopodobnie nie był na tyle rozpowszechniony. Pojawia się dopiero w wykazie Abu al-Barakata ibn-Kabara z XIV wieku. Nie wiemy, czy wówczas egipcjanie jeszcze korzystali z *Kanonów Pseudo-Atanazego*, czy też był to tekst już zupełnie zapomniany. Zawsze istnieje prawdopodobieństwo, że w tym czasie Koptowie nadal posługiwali się egzemplarzami spisnymi w dialekcie sahidyjskim.

⁷⁸ D. Brakke, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, HTR 87, 1994, s. 412.

⁷⁹ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996, s. 657; E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, „Studia Ephemeridis Augustinianum” 52, Roma 1996, s. 205.

⁸⁰ René G. Coquin, *Canons of Pseudo-Athanasius...*, s. 458; E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 30; J. Naumowicz, *Prawdziwe początki...*, s. 148. Cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie...*, s. 176-177, przypis 237.

i w zakończeniu, autorem jest Atanazy biskup Aleksandrii⁸¹. Współcześni uczeni mają jednak na ten temat duże wątpliwości. Należy się zgodzić z Ewą Wipszycką, że nic nie wskazuje na to, żeby *Kanony Pseudo-Atanazego* były aleksandryjskiej proveniencji.⁸² Ja także uważam, że nie odnajdujemy w tym dziele centralistycznego punktu widzenia metropolity Aleksandrii. Pisarz nie wymaga od biskupa uczestniczenia w synodach. Przy omawianiu szczegółów dotyczących Wielkanocy, nie odwołuje się do wytycznych, które zawierałby aktualny list paschalny. I co znaczące, nie oczekuje od biskupa lojalności wobec patriarchy Aleksandrii⁸³. Ponadto Ewa Wipszycka zwróciła uwagę na jeszcze jeden bardzo ważny aspekt. Otóż dzieło to nie jest nigdzie wymienione w dość dobrze zachowanej greckiej spuściźnie pastoralnej Atanazego. Badaczka słusznie konkluduje, że łatwiej jest nam wytłumaczyć przypisanie omawianego dzieła Atanazemu, niż wyjaśnić jak mogło dojść do tego, że o nim zapomniano⁸⁴. Istotna jest także sprawa stylu pisarskiego, który polska uczona uznała za „nie wysokiego lotu”. Chociaż autor często odwołuje się do ksiąg biblijnych, w tym szczególnie Starego Testamentu, to jednak nie czyni tego w stylu Atanazego, znanego z rozbudowanych figur teologicznych, obszernych moralizatorskich passusów oraz często apodyktycznego i nieprzejednanego tonu⁸⁵. Badacze egipskiego ascetyzmu dostrzegli pewne podobieństwa pomiędzy pismami Atanazego, które kierował do kobiet a *Kanonami*⁸⁶. Jednakże na tej podstawie nie możemy wyciągać jakichkolwiek jednoznacznych wniosków⁸⁷. Nie umiemy powiedzieć, czy informacja o autorstwie Atanazego widniała w greckim oryginale, czy też pojawiła się dopiero w arabskim tłumaczeniu⁸⁸. Możemy podejrzewać, że jej umieszczenie oraz odwoływanie się w treści do pism Atanazego, było celowym zabiegiem, który miał na celu uwiarygodnienie jego autorstwa. Obecnie uczeni przypuszczają, że niniejsze dzieło napisał biskup jednego z prowincjonalnych egipskich miast⁸⁹. Nie wiemy jak dużą powierzchnię ono zajmowało, ale nie mam wątpliwości, że było jednym z wielu

⁸¹ W. Riedel, *Introduction*, [in:] *The Canons of Athanasius...*, s. XIV.

⁸² E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 209.

⁸³ Cf. E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, PH 73.3-4, 1982, s. 177- 193.

⁸⁴ E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 210; eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 30.

⁸⁵ E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 210. Na temat typowego dla Atanazego stylu pisarskiego cf. W. Chrostowski, [rec.:] *Mowy przeciw arianom I-III, Atanazy Wielki, przeł., red. Przemysław Marek Szewczyk, Kraków 2013 – CT 83.2, 2013, s. 230.*

⁸⁶ Cf. D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995, s. 23-30; E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym. Problemy źródłoznawcze i rzeczywistość*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze”, red. T. Derda, E. Wipszycka, t. 3, Kraków 2000, s. 245-291.

⁸⁷ E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 209-210.

⁸⁸ W zachowanych fragmentach sahidyjskich manuskryptów *Kanonów Atanazego* będących najstarszą ich kopią, brakuje wstępu i zakończenia. Dlatego nie wiemy, czy znajdowała się w nich adnotacja o autorstwie Atanazego cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 30.

⁸⁹ Cf. A. Martin, *Athanase d’Alexandrie...*, s. 657; E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 209.

zhellenizowanych *mētropoleis*⁹⁰. Odległość, jaka je dzieliła od Aleksandrii, zwłaszcza od siedziby patriarchy, musiała autorowi dawać stosunkowo dużo swobody w zarządzaniu parafiami. Niewykluczone, że wyrazem jego ambicji, było stworzenie tego zbioru kanonów.

Kanony Pseudo-Atanazego niewątpliwie są bardzo ważnym źródłem dla poznawania dziejów wczesnego chrześcijaństwa. Zawierają one mnóstwo informacji opisujących realia, w których funkcjonowali chrześcijanie pod koniec IV i na początku V wieku na terenie Egiptu. Jest to bardzo oryginalny zbiór przepisów, gdyż autor nie posiłkował się przy jego tworzeniu wcześniejszymi kolekcjami norm kościelnych. Nie wykorzystał modelu norm, znajdującego się w *Tradycji apostoelskiej*, co nagminnie czynili inni twórcy kościelnych zbiorów prawnych. Niewykluczone, że pisał z własnego doświadczenia⁹¹.

Według niego, biskup odgrywał znaczącą rolę w społeczności miasta i jego działalność nie ograniczała się tylko do sfery duchowej. Obejmowała również należytą dbałość o finanse lokalnego Kościoła, gdyż służyły one m.in. do zaspokajania potrzeb wszystkich znajdujących się w trudnym położeniu. W *Kanonach Pseudo-Atanazego* możemy odnaleźć nowe spojrzenie na porządek społeczny. Bardzo dużą część swojej uwagi autor poświęcił grupie, która do tej pory znajdowała się na marginesie każdej miejskiej społeczności. Należeli do nich ludzie pozbawieni wszelkich perspektyw, czyli biedacy⁹². Być może położenie mocnego akcentu na ich potrzeby, było spowodowane tym, że wspólnota ich zaniedbywała i nie dostarczała niezbędnej dla nich jałmużny. Może właśnie dlatego autor uznał, że powinien swoje wytyczne podeprzeć autorytetem wielkiego biskupa Atanazego. Niewątpliwie jest pewne, że autor posiadał konkretne wyobrażenie na temat codziennego

⁹⁰ Przemawiają za tym informacje zawarte w poszczególnych kanonach. Autor pisze m.in. o łaźni (kanon 31, s. 146), teatrze (kanon 75, s. 158), czy lunaparach (kanon 93, s. 166). W wypadku Egiptu, każde inne miasto poza Aleksandrią, można było uznać za prowincjonalne. Miasta w Egipcie już w czasach ptolemejskich były dużymi skupiskami ludności. Niektóre liczyły nawet od kilkunastu do kilkudziesięciu tysięcy mieszkańców. Na temat zaludnienia, organizacji i infrastruktury egipskich miast cf. R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, s. 45-109; A. Łukaszewicz, *Egipt Greków i Rzymian*, Warszawa 2006, s. 382-410; P. van Minnen, *The Rother cities in later Roman Egypt*, [in:] *Egypt in the Byzantine World 300-700*, ed. R. S. Bagnall, Cambridge 2007, s. 207-225.

⁹¹ Takie przypuszczenie wyraziła Ewa Wipszycka (*The Alexandrian Church...*, s. 31) i nie jest ono bezpodstawne. Autor porusza wiele ciekawych, ale i specyficznych problemów. Na przykład pisze o tym, że duchowni nie powinni rozmawiać i spoglądać na twarze współtowarzyszy podczas posiłku (kanon 67, s. 155). Zabrania też diakonom grać, stroić sobie żarty i opowiadać próżne rzeczy gdy znajdują się przy ołtarzu podczas nabożeństwa (kanon 27, s. 145). Oczywiście ten zakaz dzisiaj wydaje nam się kuriozalny, ale biorąc pod uwagę fakt, że wówczas nabożeństwa trwały długo, a diakonami zazwyczaj zostawali młodzi mężczyźni, jest wielce prawdopodobne, że takie sytuacje miały miejsce. Pisarz poruszył również pewien aspekt dotyczący obyczajów w samej hierarchii duchownej. Wyjaśniał bowiem, że nie wypada kapłanowi, by osobiście chodził do piekarni po chleby ofiarne i że powinien to czynić subdiakon (kanon 34, s. 146).

⁹² A. Martin, *L'image de l'évêque à travers les Canons d'Athanase: devoirs et réalités*, [in:] *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et l'autorité*, ed. E. Rebillard, C. Sotinel, Rome 1998, s. 60.

funkcjonowania gminy chrześcijańskiej. Pozostawione przez niego kanony rzucają dużo światła na to, jak według niego powinno ono wyglądać.

1.5 Kanony Ojców Greckich⁹³

Kanony Ojców Greckich tworzą kolekcję listów oraz fragmentów pism, które wschodni metropolici wysyłali w celu rozwiązywania problemów natury organizacyjnej i dyscyplinarnej. Pod koniec VII wieku, biskupi zebrani na Soborze *in Trullo* (691/692) potwierdzili w kanonie 2, że posiadają one rangę obowiązujących przepisów⁹⁴. Na liście autorów, którą zaaprobowali, znalazło się trzynastu biskupów. Sześciu z nich było metropolitami Aleksandrii, a wśród nich Dionizy (248-264 r.), Piotr (300-311 r.), Atanazy Wielki (328-373 r.), Tymoteusz (380-385 r.), Teofil (385-412 r.) i Cyryl (412-444 r.). Trzech z nich, to Ojcowie Kapadoccy: Bazyli Wielki (370-379 r.), Grzegorz z Nazjanzu (372- ok. 390 r.) i Grzegorz z Nyssy (ok. 371-395 r.). Pozostali, to Grzegorz Cudotwórca (238-270 r.), Amfiloch z Ikonium (375-ok. 396 r.), Gennadiusz z Konstantynopola (458-475 r.) i Cyprian z Kartaginy (249-258 r.).

Heinz Ohme podjął próbę odtworzenia skomplikowanej historii omawianej kolekcji. W tym celu zestawiał i porównał ze sobą kilka zbiorów wschodnich norm kościelnych, które zawierają *Kanony Ojców Greckich*⁹⁵. Umieszczone w tych zbiorach spisy listów kanonicznych uwzględniają różnych autorów, często w odmiennej kolejności oraz zawierają różną liczbę zamieszczonych listów. Na przykład w tzw. *Nomokanonie Focjusza* (koniec IX wieku), nie znajdziemy listów Atanazego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Amfilocha z Ikonium i Cypriana z Kartaginy. Wiemy, że pod koniec XI wieku Michał Psellos znał tylko *Listy* Dionizego, Grzegorza Cudotwórcy, Tymoteusza, Cyryla, Gennadiusza i 68 kanonów Bazylego Wielkiego. Na podstawie tych różnic uczony doszedł do wniosku, że uchwalenie w Konstantynopolu kanonu 2 nie zakończyło procesu tworzenia kolekcji prawa kanonicznego

⁹³ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 537-658; t. II, Romae 1868, s. 149-364; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 1-313; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 1-116.

⁹⁴ P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (II^e-IX^e s.). Les canons des conciles oecumeniques...*, s. 123-124; polski przekład J. Szwed-Kostecka, [in:] M. Starowieyski, *Sobory...*, s. 364-366.

⁹⁵ Należą do nich: tzw. *Nomokanon Focjusza*, (PG 104, kol. 975-1218); *Pedalion*, (Nicodemus the Hagiorite, Agapius the Monk, *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of Orthodox Christians*, transl. D. Cummings, Chicago 1957), oraz tzw. *Syntagma XIV titularum* (*Syntagma tōn theiōn kai hierōn kanonōn tōn te hagiōn kai paneuphēmōn apostolōn, kai tōn hierōn oikoumenikōn kai topikōn synodōn, kai tōn kata meros hagiōn paterōn*, ed. G. A. Rhalles, M. Potles, t. 1-5, Ateny 1852-1859). Na temat wymienionych powyżej zbiorów kanonów kościelnych cf. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 66-68, 70-73.

na Wschodzie. Zgodził się również z hipotezą postawioną przez Périclès Joannou, że kanon 2 Soboru *in Trullo* przyjęto powszechnie na Wschodzie dopiero w XII wieku. Jego zdaniem, to przypuszczenie potwierdzają dwunastowieczne kościelne zbiory prawne. Dla niemieckiego badacza oczywisty pozostaje fakt, że ujednolicanie wschodniego prawa kanonicznego przebiegało w długim i złożonym procesie. Uważa on także, że dużą rolę odegrały przy tym Kościoły lokalne⁹⁶. Normy znajdujące się w *Kanonach Ojców Greckich* powstawały pomiędzy III a V wiekiem. Prawdopodobnie począwszy od IV wieku poszczególne listy kanoniczne stopniowo trafiały do różnych zbiorów i funkcjonowały w obiegu na Wschodzie w różnych językach⁹⁷. Heinz Ohme uważa, że dokooptowano je do kanonów synodalnych i soborowych pomiędzy 381 a 451 rokiem⁹⁸. Przypuszczalnie w VI wieku tworzyły już jedną kolekcję.

Przepisy zawarte w *Kanonach Ojców Greckich* są bardzo niejednorodnym zbiorem, w którym autorzy często wyrażają odmienne poglądy w tej samej sprawie⁹⁹. Wspomniane sprzeczności mogą wynikać z kilku powodów. Po pierwsze, autorzy listów pochodzili z różnych Kościołów i żyli w różnych okresach. Stwarza to problem anachroniczności kanonów, gdyż ustalenia aktualne w danym czasie, później mogły ulec przedawnieniu.

⁹⁶ Heinz Ohme (*Sources of Greek Canon Law...*, s. 86-87) omówił proces stopniowego włączania *Kanonów Ojców Greckich* do korpusu wschodniego prawa kanonicznego. Ponownie przyjrzał się dokumentom wcześniej analizowanym przez Eduarda Schwartza. Pierwszym z nich była tzw. *Kolekcja Teodozjusza Diakona* (Codex Veronensis), która powstała prawdopodobnie ok. 368 roku w Aleksandrii. Nie zawiera ona *Kanonów Ojców Greckich*. Jednakże Ohme stwierdził, że nie jest to jednak zbiór prawa kanonicznego, tylko zestaw dokumentów z archiwum Kurii Aleksandryjskiej. Streszczono w nich przebieg pontyfikatu Atanazego Wielkiego. Następnie zauważył, że *Kanony Ojców Greckich* nie występują również w przedchalcedońskim *Korpusie Kanonów*, który przetłumaczono na język syryjski ok. 500 roku w Hierapolis-Mabbug i później dodano do zbiorów kanonów w VI wieku. Następnie na podstawie przeprowadzonych badań, uczony wyciągnął wniosek, że tradycje syryjska i łacińska korespondują ze sobą w tym względzie i najstarsze zbiory prawne składają się jedynie z kanonów synodalnych oraz soborowych i nie uwzględniają omawianego źródła. Stwierdził, że odnajdujemy je w jednej z syryjskich kolekcji przechowywanych w Paryżu (Codex Parisinus syrus), w której zostały dołączone do kanonów synodalnych. Kolekcję datowano na IX wiek, ale według Schwartza pochodzi ona sprzed VI wieku, a być może nawet sprzed Soboru Chalcedońskiego. Zawiera ona wypisy z kanonów Piotra Aleksandryjskiego, 15 kanon Tymoteusza z Aleksandrii, wybrane listy Atanazego Wielkiego i Bazylego oraz streszczenie *Listów Ignacego z Antiochii*, których nie ujęto w późniejszych kolekcjach. Heinz Ohme uznał ten zbiór za kolejny dowód na brak jednorodności prawa kościelnego na Wschodzie w początkowej fazie jego formowania. Szersze omówienie procesu kształtowania się prawa kościelnego na Wschodzie przedstawił w swojej dysertacji David Wagschal (*Law and Legality in the Greek East...*, s. 32-87), który dostrzega szczególną rolę, jaką w nim odegrały lokalne Kościoły. Cf. G. Dagron, *Kościół i państwo (połowa IX-koniec X wieku)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, red. wyd. pol. J. Kłoczowski, Warszawa 1999, s. 182-185.

⁹⁷ E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 321.

⁹⁸ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 87.

⁹⁹ Współczesny czytelnik może odnieść mylne wrażenie spójności kolekcji *Kanonów Ojców Greckich*, które podbudowuje uporządkowany układ poszczególnych listów, gdyż kanony posiadają precyzyjne tytuły i numerację. Heinz Ohme (*Sources of Greek Canon Law...*, s. 88) zwraca jednak uwagę, że tytuły kanonów pierwotnie były glosami (marginesowymi, które z czasem ujęto w formie tytułów. Zauważył on również, że numeracja kanonów jest jednolita w różnych zbiorach, co według niego oznacza, że została ona dodana po podzieleniu listów na kanony.

Zapewne nie miały wpływ na postrzeganie przez autorów określonych spraw, miały lokalne tradycje. W ciągu trzech pierwszych stuleci Kościoły na Wschodzie wypracowały własne metody rozwiązywania różnych kwestii, które były zgodne z przyjętymi przez nie miejscowymi zwyczajami. Po drugie, rozbieżności w traktowaniu określonego problemu mogą wynikać ze specyfiki i okoliczności danej sprawy, których nie znamy, gdyż nie zachowały się listy petentów proszących biskupów o radę¹⁰⁰.

Nie umiemy powiedzieć, jak dalece niniejszy zbiór oddziaływał na życie codzienne chrześcijan w IV i V wieku na Wschodzie. Niewątpliwie listy kanoniczne traktowano jako dziedzictwo tradycji. Jednakże nie mamy dowodu, że w okresie, którym się zajmuję, listy te były powszechnie rozpowszechnione. Ów zbiór dopiero powstawał i posiadał różne lokalne wersje. Prawdopodobnie biskupi podczas obrad synodów wymieniali się doświadczeniami i porównywali przyjętą u siebie praktykę w zakresie dyscypliny kościelnej. Zapewne owa korespondencja była prawnie wiążąca dla adresatów. Heinz Ohme uważa, że w przypadku, gdy metropolita pisał lub odpowiadał swojemu sufraganowi, list posiadał sankcję prawa kościelnego. Inaczej mogła wyglądać sprawa, gdy list był wysyłany do biskupa równego rangą, wówczas mógł być traktowany, jako rada lub wskazówka¹⁰¹. Niewątpliwie siła oddziaływania treści tych listów na codzienne życie chrześcijan, wiązała się z osobistym autorytetem nadawcy. Ewa Wipszycka przypuszcza, że biskupi odwoływali się do opinii kościelnych tuzów głównie wtedy, gdy wprowadzana przez nich dyscyplina napotykała opór wśród wiernych¹⁰². *Kanony Ojców Greckich* są niezwykle ważnym źródłem do prowadzenia badań nad codziennością chrześcijan na Wschodzie w IV i V wieku. Ukazują one poglądy autorów, których znamy z imienia i wiemy, kiedy żyli oraz jakie funkcje i gdzie sprawowali. To pozwala precyzyjniej przyjrzeć się praktykom dyscyplinarnym i liturgicznym, a zawarte w kanonach zalecenia konfrontować z tradycjami tych regionów Wschodu, w których usługiwali nadawcy.

Poniżej pokrótce omawiam przepisy tylko tych autorów, którzy znajdowali się na liście Soboru *in Trullo* (691/692 r.), ponieważ zawiera ona pisma, do których odwoływano się na Wschodzie w IV i V wieku. Pomijam dodany w późniejszym czasie list Tarazjusza, patriarchy Konstantynopola.

¹⁰⁰ E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 321.

¹⁰¹ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 88

¹⁰² E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 322.

Listy Dionizego z Aleksandrii (248-264 r.)¹⁰³

W omawianym zbiorze uwzględniono cztery kanony Dionizego, biskupa Aleksandrii¹⁰⁴. Pochodzą one z *Listu do Bazylidesa* i należą do najstarszych przepisów, które włączono do korpusu prawa kościelnego na Wschodzie. *List do Bazylidesa* zawiera obszerny wstęp oraz część podzieloną na cztery kanony. Dionizy odpowiada w nim na pytanie, o której godzinie rozpoczynać świętowanie Wielkanocy, co było równoznaczne z zakończeniem kilkudniowego postu. Ponadto wyjaśnia czy kobiety z menstruacją mogą uczestniczyć w Eucharystii, czy małżonkowie za obopólną zgodą mogą powstrzymać się od współżycia i jak powinien się zachować mężczyzna mający zmazę nocną. Bazylides, do którego zaadresowano niniejszy list, był prawdopodobnie biskupem Pentapolis w Libii¹⁰⁵. Euzebiusz z Cezarei potwierdza, że obaj biskupi prowadzili ze sobą wymianę korespondencji¹⁰⁶.

Périclès Joannou zamieścił również w swojej edycji fragment *Listu do Kolona*¹⁰⁷, który nie występuje w większości manuskryptów zawierających *Kanony Ojców Greckich*. W niektórych kolekcjach stanowi głosę na marginesie kanonów Soboru Nicejskiego (325 r.). Badacz wyjaśnił, że uczynił tak jedynie ze względu na historyczny walor tego autentycznego dokumentu¹⁰⁸. Kolon prawdopodobnie sprawował funkcję biskupa Hermopolis w Egipcie¹⁰⁹.

¹⁰³ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 541-550; ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ. *The Letters and Others Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. Ch.L. Feltoe, Cambridge 1904, s. 94-105, 59-62; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 1-16 [dalej: *Can. Dion.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 1-5.

¹⁰⁴ Dionizy, biskup Aleksandrii w latach 247-264. Był uczniem i kontynuatorem działalności Orygenesza. Kierował aleksandryjską szkołą katechetyczną. Przeciwstawiał się herezji sabelańskiej. Utrzymywał stały kontakt z Kurią Rzymską. Prowadził bogatą korespondencję z wieloma biskupami i zainaugurował wysyłanie tzw. *Listów paschalnych* w obrębie swojej metropolii. Na temat jego pontyfikatu oraz aktywności na arenie Wschodniego Kościoła cf. G. Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne*, t. I, Paris 1948, s. 44; *Dionizy Aleksandryjski Wielki*, [in:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 121-122; W.A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien*, Berlin 1978, s. 71-221; J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła...*, s. 168-170; H. Pietras, *Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, RTK 36.4, 1989, s. 103-117; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.*, Leiden-Köln 1991, s. 67-70; H. Pietras, *Droga na zesłanie Dionizego Aleksandryjskiego w roku 257*, [in:] *Domus, ecclesia, aedes – powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, Skaz 1, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 1998, s. 313-321; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 99-102; M. Simonetti, *Wschód po Orygenesie*, [in:] *Historia Teologii. Epoka Patrystyczna*, ed. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2002, s. 251-263; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 111-113; L. Blumell, *A Note on Dionysius of Alexandria's Letter to Novatian in Light of Third-Century Papyri*, ZAC 14, 2010, s. 356-361; G.W. Trompf, *A Foretaste of Eusebian Panegyricism in the Tenth 'Festal Letter' by St Dionysius (the Great) of Alexandria*, „Phronema” 30.2, 2015, s. 37-68.

¹⁰⁵ Cf. P. Marone, *Basilides of Pentapolis*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 343-344.

¹⁰⁶ Eusebius Caesariensis, *HE* VII, 26, 3, trad. G. Bardy, SC 41, Paris 1955, s. 211.

¹⁰⁷ P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs...*, s. 15-16.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 3

Cytowany fragment odpowiedzi Dionizego porusza sprawę ponownego przyjęcia do wspólnoty osób, które podczas prześladowań zaparły się wiary, a w obliczu śmierci wyraziły chęć powrotu na łono Kościoła. Aktualnie ten fragment nie należy do korpusu kanonów w Kościele prawosławnym¹¹⁰. Z wyżej wymienionych powodów, nie analizuję go w mojej dysertacji.

Kanony Grzegorza, biskupa Neocezarei Pontyjskiej (238-270 r.)¹¹¹

Drugim autorem z III wieku i kolejnym uczniem Orygenesesa, którego list włączono do wschodniego prawa kanonicznego jest Grzegorz, biskup Neocezarei Pontyjskiej. Tradycja nadała mu przydomek Cudotwórcy, a jego pontyfikat miał miejsce mniej więcej w latach 238-270¹¹². Napisany przez niego list podzielono na dziesięć kanonów. Prawdopodobnie w IV wieku dodano jeszcze kanon 11, który nie występuje w większości manuskryptów, jednakże później uznano go za kanoniczny¹¹³. Nie znamy adresata, ale wiemy, że mieszkał na terenie Pontu. Omawiany list odnosił się do aktualnej sytuacji, która zaistniała w całej krainie Pontu na skutek najazdu Gotów i Boradów na przełomie 253 i 254 roku. Nadawca poruszył szereg spraw, które były związane z zachowaniem się podczas ataku barbarzyńców. Wyjaśniał, jak należy traktować zgwałcone kobiety, jakie konsekwencje wyciągać wobec złodziei, którzy wykorzystali zamęt do ograbiania innych oraz co uczynić z tymi, którzy przyłączyli się do barbarzyńców i zabijali współbraci. Odpowiadając na pytania nieznanego nam z imienia duchownego (być może biskupa?), Grzegorz nie tylko sklasyfikował określone występki, ale również wyodrębnił różne grupy chrześcijan odbywających publiczną pokutę, tzw. „leżących krzyżem” i „modlących się”. Oznacza to, że praktyka dzielenia publicznej pokuty na kilka

¹⁰⁹ O tym liście napisał Euzebiusz z Cezarei (*HE* VI, 46, 2, SC 41, s. 162), który podaje, że Kolon był biskupem Hermopolis.

¹¹⁰ Cf. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 4; H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 90.

¹¹¹ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 562-566; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 17-30 [dalej: *Can. Greg. Thaum.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 6-10.

¹¹² Na temat życia i działalności Grzegorza z Neocezarei Pontyjskiej cf. H. Crouzel, *Grégoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Élien*, RSR 51, 1963, s. 422-431; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 173-174; H. Crouzel, *La cristologia in Gregorio Taumaturgo*, Gre 61, 1980, s. 745-755; M. Simonetti, *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*, RSLR 24, 1988, s. 17-41; K. Bielawski, *Wprowadzenie*, [in:] Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998, s. 16-28; S. Mitchell, *The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus*, [in:] *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. J.W. Drijvers, J.W. Watt, Leiden-Köln 1999, s. 99-138.

¹¹³ Cf. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 16-17; H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 92.

etapów była już stosowana w III wieku. Odnosi się do niej także dodany kanon 11 (prawdopodobnie z IV wieku), który wyznaczał poszczególnym grupom pokutujących określone miejsce na terenie kościoła. Nie dziwi fakt, że w późniejszych stuleciach Ojcowie Kościoła i biskupi na Wschodzie odwoływali się do przepisów zawartych w niniejszym liście. Bizantyński Wschód już w czasach rzymskich borykał się z zagrożeniem ze strony najeźdźców, a jego granice ulegały częstym zmianom. W VII wieku granice cesarstwa najeżdżali kolejno Persowie, Awarowie, Arabowie i Bułgarzy, a inwazja arabska znacząco uszczupliła terytorium państwa bizantyńskiego¹¹⁴. Dlatego biskupi zebrani na Soborze *in Trullo*, potwierdzili aktualność kanonów Grzegorza z Neocezarei Pontyjskiej.

Kanony Piotra, biskupa Aleksandrii (300-311 r.)¹¹⁵

List kanoniczny Piotra, który był biskupem Aleksandrii w latach 300-311¹¹⁶ został podzielony na czternaście kanonów. Ich treść dotyczy problemu traktowania apostatów tzw. *lapsi*, którzy w czasie prześladowań rozpoczętych w 303 roku za panowania Dioklecjana, wyparli się swojego wyznania, a potem zapragnęli powrócić do wspólnoty chrześcijańskiej¹¹⁷. W czasie wspomnianych represji metropolita Aleksandrii Piotr uciekł ze stolicy i z ukrycia próbował kierować egipskim Kościołem. Sytuację tę wykorzystał Melicjusz, biskup Lykopolis, który zaczął na własną rękę wyświęcać duchownych poza kierowaną przez siebie diecezją, w tym również w Aleksandrii. Gdy Piotr powrócił z wygnania, Melicjusz zarzucił mu pobłażliwość względem wspomnianych *lapsi*. W efekcie doprowadziło to do powstania

¹¹⁴ Cf. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa, W. Ceran, S. Wiśniewski, Warszawa 1968, s. 99-139; J.-C. Cheynet, *Bizancjum w fazie obronnej. Stabilizacja granic (od VII wieku do połowy wieku IX)*, [in:] *Świat Bizancjum. Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204*, t. 2, ed. J.-C. Cheynet, tłum. A. Graboń, Kraków 2011, s. 9-31; T. Wolińska, *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610-641)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 281-297; B. Cecota, *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632-718) i początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 298-345.

¹¹⁵ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 551-561; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 31-58 [dalej: *Can. Petr. Alex.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 11-22.

¹¹⁶ Na temat pontyfikatu Piotra w latach 300-311 i jego męczeńskiej śmierci cf. W. Telfer, *St Peter of Alexandria nad Arius*, AB 67, 1949, s. 117-130; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 324-325; A. Vivian, *St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr*, Philadelphia 1988, s. 8-67; P. Maraval, *Alexandrie et l'Égypte*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une Chrétienté (250-430)...*, s. 886-889.

¹¹⁷ Prześladowania w Egipcie rozpoczęły się w 303 roku i z krótkimi przerwami trwały do 311 roku cf. E. Wipszycka, *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo do początków IV wieku*, [in:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo-Społeczeństwo-Gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*, red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz, Kraków 1994, s. 185-187; E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 407-426; A.M. Luijendijk, *Papyri from Great Persecution: Roman and Christian Perspectives*, JECS 16.3, 2008, s. 341-369.

schizmy w egipskim Kościele, której skutki były odczuwalne jeszcze w VII wieku¹¹⁸. Do niniejszego listu dodano kanon 15, który znajduje się w większości zbiorów normatywnych i prawdopodobnie jest cytatem pochodzącym z listu paschalnego¹¹⁹. Czas napisania listu pozwala określić wskazówka zawarta w kanonie 1. Autor napisał w nim, że „mija już czwarta Pascha prześladowań (...)”. Skoro represje wszczęte przez Dioklecjana rozpoczęły się wiosną 303 roku, oznacza to, że list powstał w okresie wielkanocnym 306 roku¹²⁰. Greckie manuskrypty przekazują jego treść w formie skróconych hasłowych kanonów. Jednakże rękopisy syryjskie zawierają pełny wstęp oraz rozszerzone rozwinięcie poszczególnych przepisów i potwierdzają, że mamy do czynienia z listem. Pozornie może się wydawać, że adresat pozostaje nieznany. Heinz Ohme jednak uważa, że nie był on skierowany do indywidualnego odbiorcy. Jego zdaniem wstęp wskazuje na to, że była to „encyklika” skierowana do egipskiego episkopatu, którą przeznaczono do odczytania we wszystkich kościołach¹²¹. W omawianym dokumencie nie znajdujemy żadnej wzmianki na temat Melicjusza. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że niniejszy list pozwalał „upadłym”, na powrót do wspólnoty po odbyciu stosownej pokuty. Dlatego moim zdaniem, jest wielce prawdopodobne, że stanowił on zarzewie konfliktu wokół tzw. *lapsi*, który doprowadził do pogłębienia schizmy¹²².

Uznanie niniejszego listu przez ojców soborowych w VII wieku, za jedno ze źródeł kościelnego prawa, możemy uważać za pewnego rodzaju anachronizm. Od trzech stuleci cesarstwo bizantyńskie było państwem chrześcijańskim, które stało na straży ortodoksji i wspierało Kościół. Zatem pojawia się pytanie, jaką praktyczną wartość posiadał wówczas ten dokument i w jakiej sytuacji biskupi mogli się do niego odwoływać. Niewątpliwie przypadki apostazji zdarzały się podczas licznych najazdów, które trapiły wschodnie Imperium. Szczególnie dramatyczna sytuacja, w której ucierpiało wielu chrześcijan, miała miejsce właśnie na początku VII wieku. Kolejne najazdy Słowian i Awarów oraz zmasowany podbój perski (po roku 604), sprawiły, że niektórzy w obliczu nieprzyjaciela wyrzekali się

¹¹⁸ Na temat powodów i przebiegu tzw. schizmy melicjańskiej w Egipcie cf. J. Ożóg, *Wstęp*, [in:] Św. Atanazy, *Apologie*, tłum. J. Ożóg, PSP XXI, Warszawa 1979, s. 19-24; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, s. 117-133; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie...*, s. 217-298; H. Hauben, *Heraiscus as Melitian Bishop of Heracleopolis Magna and the Alexandrian see*, JJP 34, 2004, s. 51-70; S. Moll, *Die Anfänge des Melitianischen Schismas*, ZAC 17.3, 2013, s. 479-503; E. Wipszycka, *Kościół egipski czasów tetrarchii i kościół Konstantyna. Nowe źródła - nowe hipotezy*, [in:] *Bitwa przy Moście Mułwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinkowski, D. Próchniak, Poznań 2014, s. 160-168.

¹¹⁹ Uczeń przypuszcza, że jest to fragment listu Piotra do biskupa Trycencjusza na temat obchodzenia Wielkanocy cf. H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 93.

¹²⁰ Cf. P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs...*, s. 32; E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów...*, s. 191.

¹²¹ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 91.

¹²² *Ibidem*, s. 92.

wiary. Jednakże zwycięstwa cesarza Herakliusza zapewne przyczyniły się do tego, że wielu apostatów wyraziło chęć powrotu do wspólnoty chrześcijańskiej. Możliwe, że wówczas biskupi traktowali kanony Piotra z Aleksandrii, jako uzupełnienie wskazówek Grzegorza Cudotwórcy¹²³.

Kanony Atanazego, biskupa Aleksandrii (328-373 r.)¹²⁴

Atanazy, biskup Aleksandrii cieszył się na Wschodzie szczególną estymą¹²⁵. Uznany za bojownika na rzecz ortodoksji, pozostawił po sobie ogromną spuściznę pisarską¹²⁶. Jednakże w poczet prawa kanonicznego zaliczono tylko trzy jego listy. Każdy z nich stanowi obszerny kanon. Pierwszy był zaadresowany do mnicha Ammuna, który prawdopodobnie przewodził jednemu z egipskich klasztorów. Słowo *πρεσβύτερος* użyte przez Atanazego na określenie osoby odbiorcy listu, niekoniecznie wskazuje na jego sędziwy wiek. Może być wyrazem szacunku dla piastowanej we wspólnocie godności lub posiadanego eklezjalnego doświadczenia¹²⁷. Tematem listu są nocne polucje. Autor w zaskakująco nowoczesny sposób przedstawił ten aspekt fizjologii mężczyzny w kontekście moralności chrześcijańskiej.

¹²³ Cf. G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek-początek VIII wieku)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, t. 4 red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, red. wyd. pol. J. Kłoczowski, Warszawa 1999, s. 17-29.

¹²⁴ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 567-74; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 59-80 [dalej: *Can. Athan.* Alex.]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolecje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 23-29.

¹²⁵ Na temat życia, posługi oraz roli Atanazego w utrwalaniu nicejskiego wyznania wiary na Wschodzie, ukazały się dziesiątki opracowań, dlatego z konieczności odwołuję się tylko do wybranych cf. E.R. Hardy, *The Patriarchate of Alexandria...*, ChH 15, 1946, s. 87-89; Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria and the foundation of traditional christology*, TS 34, 1973, s. 103-113; W.H.C. Frend, *Athanasius as an Egyptian Christian leader in the fourth century*, „New College Bulletin” 8, 1974, s. 20-37; R. Klein, *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstadt 1977, s. 105-121; J. Ożóg, *Wstęp...*, s. 41-94; M. Tetz, *Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien*, ZK 90.2-3, 1979, s. 304-338; J.M. Szymusiak, *Cesarz i Faraon. Stosunki Konstancjusza ze św. Atanazym*, VP 6-7, 1984, s. 352-361; Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria vs. Arius: the Alexandrian crisis*, [in:] *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B.A. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia 1986, s. 204-215; E. Cattaneo, *Atanasio. Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, „Collana di testi patristici” 55, 1986, s. 12-15; E. Wipszycka, *Wprowadzenie*, [in:] *Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot św. Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska i in., Warszawa 1987, s. 31-54; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988, s. 239-273, 417-458; J. Gliściński, *Współlistotny...*, s. 43-129; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass.-London 1993, s. 1-182; D. Brakke, *Athanasius and the Politics...*, passim; A. Martin, *Athanase d’Alexandrie...*, passim; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 60-70; K. Anatolios, *Athanasius*, London-New York 2004, passim.

¹²⁶ Cf. Ch. Kannengiesser, *Le témoignage des lettres festales de Saint Athanase sur la date de l’Apologie Contre les païens-Sur l’incarnation du Verbe*, „Recherches de Science Religieuse” 52, 1964, s. 91-100; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 56-61; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 373-383; Ch. Stead, *Athanasius earliest written work*, JTS 39, 1988, s. 76-91; D. Brakke, *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, „Orientalia” 63, 1994, s. 17-56.

¹²⁷ Cf. *πρεσβύτερος*, [in:] *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1995, s. 1129, 1130.

Wyjaśnił, że ten, jak i pozostałe aspekty fizjologii są w pełni zgodne z naturą człowieka. Odwołał się przy tym do ówczesnej wiedzy medycznej.

Drugi jest rozbudowanym fragmentem *39 Listu Paschalnego*¹²⁸. Ten dokument omawia skład kanonu Pisma Świętego obowiązującego w Aleksandrii oraz wymienia księgi Starego i Nowego Testamentu, które autor uważał za natchnione przez Boga. List został napisany w 367 roku¹²⁹. Autor porusza w nim problem fałszowania kanonu biblijnego poprzez dodawanie ksiąg apokryficznych. Atanazy doskonale znał ówczesną praktykę redagowania dzieł apokryficznych, które podpisywano imionami uznanych autorytetów. Zjawisko to występowało na całym Wschodzie i jak napisałem powyżej, dotyczyło nie tylko ksiąg biblijnych, ale również traktatów teologicznych i dzieł o charakterze normatywnym. Warto dodać, że omawiany list był pierwszym dokumentem, w którym zawarto spis dwudziestu siedmiu ksiąg składających się na dzisiejszy Nowy Testament¹³⁰.

Trzeci list Atanazy skierował do nieznanego nam bliżej biskupa Rufiniana. Z jego treści wynika, że Atanazego z adresatem łączyła bliska więź przyjaźni. Uczeni przypuszczają, że został on napisany tuż po śmierci cesarza Konstancjusza II, na początku panowania cesarza Juliana Apostaty¹³¹. Autor wyjaśniał w nim, jak potraktować duchownych, którzy uprzednio przyłączyli się do herezji ariańskiej, a teraz wyrazili chęć powrotu do ortodoksyjnego Kościoła¹³². Podzielił winowajców na dwie grupy: na tych, którzy się sprzeniewierzyli i potem stanęli na czele herezji oraz tych, którzy ulegli silnej presji lub przemocy. W pierwszym przypadku, autor zakazywał powrotu do godności duchownej, a w drugim na to zezwolił. Aleksandryczyk oczekiwał, że ci, którzy się opamiętali, publicznie wyrzekną się arianizmu i złożą nicejskie wyznanie wiary. Niniejszy list został zacytowany ok. 364 roku w liście Liberiusza, biskupa Rzymu oraz odczytano go podczas uroczystego otwarcia sesji II

¹²⁸ *Can. Athan. Alex.*, can. 2, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 71-76.

¹²⁹ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 95.

¹³⁰ N.A. Pedersen, *The New Testament Canon and Athanasius of Alexandria's 39th Festal Letter*, [in:] *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, ed. A.Ch. Jacobsen, Aarhus 2009, s. 168-177; B.D. Ehrman, *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, tłum. S. Tokariew, Warszawa 2014, s. 33.

¹³¹ Cesarz Konstancjusz II zmarł 3 listopada 361 roku. Atanazy zapewne napisał niniejszy list już po powrocie do Aleksandrii, który nastąpił w lutym 362 roku. W liście wspomina on synod zwołany tuż po ustaniu prześladowań (w domyśle śmierci Konstancjusza II), który prawdopodobnie obradował w kwietniu 362 roku cf. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 61; H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 96.

¹³² Na temat sytuacji, w jakiej znalazł się Atanazy i inni zwolennicy nicejskiego credo za panowania Konstancjusza, cf. J. Gliściński, *Współlistotny...*, s. 74-78; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius...*, s. 109-143; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 155-157; S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, BL I, Łódź 1997, s. 27-32, 85-96.

Soboru Nicejskiego w 787 roku¹³³. Należy zauważyć, że omówione powyżej przeze mnie tzw. *Kanony Pseudo-Atanazego*, nie zostały włączone w VII wieku do korpusu norm kanonicznych. Być może już wówczas istniały wątpliwości co do tego, czy ten zbiór jest autentyczny. Istnieje też druga możliwość, że to dzieło po prostu nie było powszechnie znane¹³⁴.

Kanony Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej (370-379 r.)¹³⁵

Bazyli, biskup Cezarei Kapadockiej był jednym z najwybitniejszych teologów wschodniego Kościoła i jednym z nielicznych, któremu nadano przydomek „Wielki”¹³⁶. Z napisanych przez niego ośmiu listów oraz fragmentów *Traktatu o Duchu Świętym*, wyodrębniono dziewięćdziesiąt dwa kanony¹³⁷. Jest to najobszerniejszy zbiór norm kościelnych, który zawarto w kolekcji *Kanonów Ojców Greckich*. Już w piątym wieku, były one uznawane na Wschodzie za autorytatywną wykładnię prawa kościelnego. Wszystkie

¹³³ P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 61.

¹³⁴ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 97.

¹³⁵ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 576-618; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 85-187 [dalej: *Can. Basil.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 32-70.

¹³⁶ Bazyli Wielki był biskupem Cezarei Kapadockiej w latach 370-379. Jego życie, posługę i teologię omówiono w ogromnej liczbie publikacji naukowych, dlatego przytaczam wybrane pozycje cf. R.T. Smith, *St. Basil the Great*, London 1879, passim; C.F.H. Johnston, *Introduction*, [in:] *The Book of Saint Basil the Great Bishop of Caesarea of Cappadocia On the Holy Spirit*, ed. idem, Oxford 1892, s. XXXV-XLV; J.E. Bamberger, Μνημειοδυναμικὸς: *The Physic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil*, OCP 34, 1968, s. 233-251; E. Theodorou, *Die Kirche als communio sanctorum bei Basilius*, [in:] *Basilius Heiliger der Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposion 1979. Im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 16. 7. bis 21. 7. 1979*, hrsg. A. Rauch, P. Imhof, München 1979, s. 68-81; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego*, RTK 28.4, 1981, s. 149-168; B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, „Orientalia Christiana Analecta” 225, Roma 1985, passim; P. Kochanek, *Nauczanie społeczne Bazylego Wielkiego. Zagadnienia wybrane*, RTK 36.4, 1989, s. 119-131; M. Naldini, *Introduzione*, [in:] *Basilio di Cesarea, Sullo Genesi. Omelie sull' Esamerone*, tłum. idem, Roma-Milano 1990, s. IX-XVI; J. Naumowicz, *Wstęp*, [in:] *Św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 1, „Źródła Myśli Teologicznej” 5, Kraków-Tyniec 1994, s. 9-59; S.M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington 2007, s. 18-29, 102-149; M. DelCogliano, *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology*, JTS 59.1, 2008, s. 183-190; A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford 2009, s. 113-174; A. Dinan, *Manual Labor in the Life and Thought of St. Basil the Great*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 12.4, 2009, s. 133-157; A. Żurek, *Święty Bazyli Wielki*, Kraków 2009, passim; D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VP 30, 2010, t. 55, s. 257-273; P. Pietrow, *Reguły św. Bazylego Wielkiego*, Elp 16, 2014, s. 119-126.

¹³⁷ Wspomniane dziewięćdziesiąt dwa kanony pochodzą z: *Pierwszego Listu Kanonicznego do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanony 1-16); *Drugiego Listu Kanonicznego do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanony 17-50); *Trzeciego Listu Kanonicznego do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanony 51-85); *Listu do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanon 86); *Listu do Diodora, biskupa Tarsu* (kanon 87); *Listu do prezbitera Paregoriusza* (kanon 88); *Listu do chorepiskopów* (kanon 89); *kolejnego Listu do chorepiskopów* (kanon 90) oraz z *Traktatu o Duchu Świętym* (kanony 91-92).

pisma kanoniczne zostały zredagowane przez Bazylego w czasie jego pontyfikatu w latach 370-379¹³⁸. Niektóre późniejsze zbiory normatywne zawierają trzy dodatkowe kanony o numerach 93-95¹³⁹. Wiemy na pewno, że kanon 93 nie jest autentyczny i prawdopodobnie został sformułowany w Aleksandrii¹⁴⁰. Pozostałe dwa są autorstwa Bazylego, ale znalazły się w nielicznych późnych kolekcjach prawa kanonicznego¹⁴¹.

Pisma kanoniczne Bazylego są niezwykle ważnym źródłem, które ukazuje problemy, z jakimi borykali się chrześcijanie żyjący pod koniec IV wieku. Autor przedstawił w nich swój stosunek do określonych wykroczeń w zakresie dyscypliny kościelnej. Na tej podstawie poznajemy jego wyobrażenie ideału życia chrześcijańskiego. Podane przez niego zalecenia dotyczyły wszystkich członków wspólnoty. Należy jednak zauważyć, że poświęcił on bardzo dużo uwagi kobietom¹⁴². W swoich objaśnieniach nie pominął żadnej z ich grup, wymienił dziewice (w tym te konsekrowane), mniszki, żony (matki, macochy, synowe), wdowy, niewolnice, diakonisy¹⁴³. Równie dużo uwagi Bazyl poświęcił małżeństwu i różnym komplikacjom związanym z jego zawieraniem. Szczegółowo wyjaśnił, kiedy małżeństwo nie mogło być zawarte, ile razy ponownie można było wstępować w związek małżeński i dlaczego rozwód nie wchodził w grę¹⁴⁴. Nie pominął również spraw związanych z życiem seksualnym. Bez ogródek omówił wykroczenia popełniane przez cudzołężników, rozpustników, homoseksualistów, lesbijki, zoofilów i kazirodców oraz wskazał, jaką zastosować formę pokuty, gdyby okazali skruchę i porzucili taki rodzaj współżycia¹⁴⁵. W prezentowanych przez niego normach odnajdujemy również kwestie natury etycznej, takie jak aborcja, krzywoprzysięstwo, umyślne lub nieumyślne zabójstwo, czy symonia¹⁴⁶. Kanony nazwane imieniem Bazylego, były najczęściej jego własną interpretacją już istniejących

¹³⁸ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 98.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ P.-P Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 89-90.

¹⁴¹ Kanon 94 (zawarty w Liście 93 Bazylego), który dotyczy częstego przyjmowania Komunii, szczegółowo omówił Benoît Gain cf. idem, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, s. 207-213. Znajduje się on w tzw. paryskiej kolekcji syryjskiej (*Parisinus syr.* 62) i przedstawia praktykę charakterystyczną dla wczesnego monastycyzmu. Cf. P.-P Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 90. Na temat kanonu 95 cf. *Ibidem*, s. 90-91. Ponieważ obydwa przepisy umieszczono w późnych zbiorach prawa kanonicznego (np. *Kodeks Trapezuncki* z 1311 roku), dlatego ich nie analizuję w niniejszej dysertacji. Cf. H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 103.

¹⁴² Cf. J. Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, BL XIV, Łódź 2012, *passim*.

¹⁴³ Cf. Kanony: 2, 6, 9, 18, 20, 24, 31, 33-36, 38, 40, 41, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 60.

¹⁴⁴ Cf. Kanony: 4, 6, 9, 12, 21, 22-24, 26, 27, 31, 35-37, 40-42, 46, 48, 50, 53, 77, 78, 80.

¹⁴⁵ Cf. Kanony: 3, 6, 7, 9, 21, 22, 25, 34, 38, 39, 44, 49, 58, 59, 62, 63, 67, 75, 77, 79, 87, 88.

¹⁴⁶ Cf. Kanony: 2, 8, 10, 11, 43, 49, 56, 57, 64, 82, 90.

przepisów. Odwoływał się on również w nich do prawa zwyczajowego, które obowiązywało w znanych mu lokalnych wspólnotach chrześcijańskich na terenie Kapadocji¹⁴⁷.

Kanony Grzegorza z Nyssy (ok. 371-395 r.)¹⁴⁸

Grzegorz z Nyssy był młodszym bratem Bazylego Wielkiego¹⁴⁹. Pozostawił po sobie ogromną spuściznę pisarską, z której do korpusu prawa kanonicznego zaliczono tylko jeden list¹⁵⁰. Napisał go do Letojosa, biskupa Meliteny¹⁵¹. Przypuszczalnie został on zredagowany ok. 383 roku¹⁵². Z czasem list podzielono na osiem kanonów. Grzegorz omówił w nim sprawy natury dyscyplinarnej, podobne do tych, jakie znajdujemy w innych pismach normatywnych. Jednakże interpretacja Grzegorza jest niezwykle oryginalna. W kanonie 1 wyjaśnił on zagadnienie duszy. Podążając za platońskim porządkiem, dzielił ją na trzy części: rozumną, pożądlivą i popędlivą. Świadczy to o jego klasycznym wykształceniu, nie zapominajmy, że wcześniej był retorem. Grzegorz ujawnił przy tej okazji swoje zainteresowanie medycyną. Opisał, jak niefachowo postawiona diagnoza może zaszkodzić choremu, przykład pacjenta przewija się w całym liście. W kanonie 4 przedstawił on szczegółowe definicje rozpusty i cudzołóstwa. Wyjaśnił, dlaczego rozpustnicy mogli pokutować krócej i jakie znaczenie w zasądzaniu pokuty odgrywało popełnianie występków z premedytacją. Wśród występków natury seksualnej wymienił zoofilię i homoseksualizm oraz potwierdził, że były one traktowane podobnie, jak cudzołóstwo. Z kanonu 5 dowiadujemy się, jakie sankcje i kiedy

¹⁴⁷ O postępowaniu zgodnie z przyjętym zwyczajem Bazyli pisze w kanonach: 3, 4, 9, 34, 89, a w kanonach 91 i 92 szczegółowo wyjaśnia znaczenie stosowania niepisanych zwyczajów.

¹⁴⁸ Wydania krytyczne: PG 45, kol. 221-336; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 200-226 [dalej: *Can. Greg. Nyss.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 76-85.

¹⁴⁹ Życie, działalność i nauczanie Grzegorza z Nyssy doczekały się bardzo wielu opracowań, dlatego z konieczności odwołuję się do wybranych pozycji cf. H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła...*, s. 94-101; M. Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford 2004, passim; A.M. Silvas, *Biography*, [in:] Gregory of Nyssa, *The Letters. Introduction, Translation and Commentary*, ed. A.M. Silvas, Leiden-Boston 2007, s. 1-57; M. Przyszychowska, *Grzegorz z Nyssy: Czy Bóg stworzył starość?*, VP 31, 2011, t. 56, s. 383-392; R.A. Norris, *Introduction: Gregory of Nyssa and his Fifteen Homilies on the Song of Songs*, [in:] Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, transl. idem, Atlanta 2012, s. XIII-LIV; G. Maspero, *Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona*, STheo 47, 2015, s. 607-641; J.D. Penniman, *Fed to Perfection: Mother's Milk, Roman Family Values, and the Transformation of the Soul in Gregory of Nyssa*, ChH 84.3, 2015, s. 495-530.

¹⁵⁰ Na temat dzieł pozostawionych przez Grzegorza z Nyssy cf. T. Sinko, *Literatura grecka. Literatura za Cesarstwa (wiek IV-VIII n.e.)*, t. III cz. 2, Wrocław 1954, s. 129-135; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 410-418.

¹⁵¹ Anne Burgsmüller (*Die Askesschrift des Pseudo Basilii*, Tübingen 2005, s. 45-69) podjęła próbę identyfikacji biskupa Letojosa w związku z analizą korespondencji Pseudo-Bazylego. Uczona przy tym szczegółowo przeanalizowała również inne źródła. Korespondencji Grzegorza z Nyssy z Letojosem poświęciła uwagę w niniejszej pracy na stronach od 60 do 63.

¹⁵² H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 104.

groziły umyślnemu zabójcy. Interesujący jest również kanon 7, w którym Grzegorz omówił różne aspekty związane z okradaniem grobów. Według niego istniały takie formy kradzieży, które można było usprawiedliwić. Stanowczo natomiast potępił on wygrzebywanie zwłok po to, aby się wzbogacić. W kanonie 8 poruszył sprawę świętokradztwa związanego z kradzieżą rzeczy należących do Boga. Zapewne miał tu na myśli naczynia liturgiczne, zdobione bogato księgi lub szaty. Grzegorz wyraźnie zdradzał duże przywiązanie do kanonicznej tradycji, do której się często odwoływał. Idąc za przykładem starszego brata, reinterpretował jej treść oraz modyfikował istniejące przepisy.

Wykaz ksiąg biblijnych Grzegorza z Nazjanu (372- ok. 390 r.)¹⁵³

Do wschodniego korpusu prawa kanonicznego włączono fragment dzieł poetyckich ze zbioru zatytułowanego *Carmina dogmatica* autorstwa Grzegorza, wybitnego teologa i biskupa Nazjanu oraz Konstantynopola¹⁵⁴. Zawiera on wierszowany kanon ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Spis ksiąg Starego Testamentu autor ułożył zgodnie z hebrajskim kanonem. Jednakże podany przez niego wykaz Nowego Testamentu zawiera jedynie dwadzieścia sześć ksiąg i pomija *Apokalipsę św. Jana*.

Najstarsza tradycja przyjmowała, że autorem *Apokalipsy* jest Apostoł Jan. Dopiero na przełomie II i III wieku rzymski przebiter Kajus poddał ją w wątpliwość i wdał się na ten temat w spór z Hipolitem. Nieco później, aleksandryjski biskup Dionizy (ok. 248-264 r.) stwierdził, że owszem autorem *Apokalipsy* jest Jan, ale nie Apostoł. Dionizy odwołał się do faktu, że w Efezie znajdowały się groby dwóch Janów, z których jeden był uczniem Jezusa, a drugi przebiterem¹⁵⁵. Augustyn Jankowski uważał, że do przyjęcia takiego przypuszczenia

¹⁵³ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 654-655; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 227-231 [dalej: *Can. Greg. Nazianz.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolecje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 86, 87.

¹⁵⁴ Podobnie, jak w wypadku innych Ojców Kościoła, literatura na temat życia i działalności Grzegorza z Nazjanu jest niezwykle obszerna, zatem odsyłam do wybranych pozycji cf. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965; J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, New York 2001, passim; N. Widok, *Grzegorz z Nazjanu*, Kraków 2006, passim; T. Łukasiuk, *Nauka o poznaniu Boga w mowach teologicznych św. Grzegorza z Nazjanu*, „Studia Warmińskie” 46, 2009, s. 237-254; D. Zagórski, *Czy smutny i cikliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzu z Nazjanu*, VP 32, 2012, t. 58, s. 279-287; *Re-reading Gregory of Nazianzus. Essays on History, Theology, and Culture*, ed. Ch.A. Beeley, Washington 2012, passim; A.M. Komornicka, *Przedmowa*, [in:] Św. Grzegorz z Nazjanu, *Opowieść o moim życiu*, tłum. A.M. Komornicka, Poznań 2014, s. 5-9; B. Czyżewski, *Warunki uprawiania teologii w świetle Pierwszej Mowy Teologicznej św. Grzegorza z Nazjanu*, „Studia Gnesnensia” 28, 2014, s. 23-31.

¹⁵⁵ A. Jankowski, *Wstęp historyczno-krytyczny*, [in:] *Apokalipsa Świętego Jana*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1959, s. 40-42. Cf. Eusebius Caesariensis, *HE* III, 39, 4-6, SC 31, s. 154, 155.

skłaniały Dionizego problemy z interpretowaniem treści tej księgi¹⁵⁶. Jego poglądy i argumenty streścił w swojej *Historii Kościelnej* Euzebiusz Cezarei. Dionizy uznawał fakt tradycji związanej z autorstwem *Apokalipsy* i podkreślał, że cieszy się ona szacunkiem u „wielu braci”. Jednocześnie przyznawał, że treść dzieła przekraczała możliwości percepcji jego umysłu. Niewykluczone, że pod wpływem wywodów Dionizego, Euzebiusz wahał się, by uznać Apostoła Jana za autora *Apokalipsy*¹⁵⁷. Interesujące wydaje się to, że środowisko aleksandryjskie odrzuciło jednak w IV wieku pogląd Dionizego Wielkiego i Atanazy umieścił *Apokalipsę* w swoim kanonie *Nowego Testamentu*¹⁵⁸.

Grzegorz z Nazjanzu studiował w młodości teologię w Aleksandrii, gdzie osobiście poznał Atanazego. Ponadto blisko przyjaźnił się z Bazylim, późniejszym biskupem Cezarei Kapadockiej, który cytował *Apokalipsę*, jako dzieło kanoniczne¹⁵⁹. Tym bardziej zdumiewa fakt, że nie umieścił on *Apokalipsy* w swoim wykazie ksiąg natchnionych. Zdaniem Heinza Ohme stanowi to dowód, że pod koniec IV wieku wyłączono *Apokalipsę* z kanonu *Nowego Testamentu*, uznając jedynie dwadzieścia sześć ksiąg¹⁶⁰. To prawda, że krewny Grzegorza Amfiloch, biskup Ikonium odnotował, że większość podważała wówczas autentyczność *Apokalipsy*¹⁶¹. Gdyby jednak tak było, wówczas tacy ojcowie, jak Atanazy, Dydim Ślepy, Bazyli Wielki, Epifaniusz, Grzegorz z Nyssy, Efreem Syryjski, nie odwoływaliby się do tej księgi, jako natchnionej¹⁶². Oczywiście nie wszyscy biskupi zajmowali w IV wieku takie stanowisko. Na przykład, pominięto *Apokalipsę* w spisie ksiąg *Nowego Testamentu*, który zatwierdzono na synodzie w Laodycei¹⁶³. Fakt ten jednak nie dziwi, gdy przypomnimy sobie treść orędzia skierowanego na jej kartach do wspólnoty w Laodycei¹⁶⁴. Nie znajdziemy jej również w spisie sygnowanym przez Cyryla Jerozolimskiego, ani też w omówionych wcześniej *Kanonach apostołskich*. Jednakże na początku V wieku Hieronim poświadczył, że na Wschodzie uznawano *Apokalipsę* za księgę kanoniczną, której wiarygodność według niego

¹⁵⁶ A. Jankowski, *Wstęp...*, s. 42.

¹⁵⁷ Eusebius Caesariensis, *HE* III, 39, 6, SC 31, s. 155.

¹⁵⁸ Cf. *Can. Athan. Alex.*, can. 2, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 74.

¹⁵⁹ Basilius Magnus, *Adversus Eunomium* 2, 14, PG 29, kol. 599, 600.

¹⁶⁰ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 106.

¹⁶¹ Amphilochius Iconiensis, *Jambi ad Seleucum*, PG 37, kol. 1597.

¹⁶² A. Jankowski, *Wstęp...*, s. 43.

¹⁶³ Cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 59, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 154, 155. Na temat problemów związanych z datowaniem tego zgromadzenia pisałem wyżej cf. przypis 31.

¹⁶⁴ W księdze *Apokalipsy* chrześcijanie ze wspólnoty w Laodycei zostali surowo skarceni. Zarzucono im, że na skutek dobrobytu materialnego ich wiara osłabła. Syn Człowieczy wzywał w wizji Kościół w Laodycei, aby się opamiętał cf. *Apokalipsa św. Jana* 3, 14-22. Niewykluczone, że gospodarz synodu, którym zapewne był biskup Laodycei, zakwestionował wiarygodność *Apokalipsy* ze względu na wspomniany fragment, w którym tak krytycznie odniesiono się do kierowanej przez niego wspólnoty. Przez co ostatecznie nie włączono jej do zatwierdzonego tam spisu autentycznych ksiąg biblijnych.

poświadczała tradycja¹⁶⁵. Na temat jej braku w utworze Grzegorza z Nazjanzu, Frank Thielman wysnuł ciekawą hipotezę¹⁶⁶. Zauważył on, że Grzegorz w stosunku do Jana, jako autora Ewangelii, użył zwrotu οὐρανοφοιτης, który oznaczał, że przebywał on jakiś czas w niebie. Byłoby to zgodne z charakterem wizji opisanych przez Jana w *Apokalipsie*. Z tego powodu Thielman wyraził przypuszczenie, że Grzegorz mógł w tym miejscu uczynić wyraźną aluzję do tej księgi. Dowodzić tego może fakt, że w niektórych spisach kanonicznych Nowego Testamentu, umieszczano ją zaraz po Ewangeliach¹⁶⁷. Badacz postawił przy tym hipotezę, że Grzegorz mógł się posługiwać podobnym wykazem i liczył na to, że jego czytelnicy bez problemu odczytają tę sugestię. Thielman zauważył również, że Grzegorz w swoich pismach i mowach odwoływał się do *Apokalipsy*, jako natchnionego przekazu¹⁶⁸. Na koniec biblista konkluduje, że chociaż nie umiemy wytłumaczyć, dlaczego Grzegorz nie umieścił na swojej liście tej księgi, to jednak nie możemy definitywnie stwierdzić, że Grzegorz odrzucał *Apokalipsę*, jako apokryf¹⁶⁹. W moim przekonaniu hipotezy Thielmana są interesujące i prawdopodobne. Nie możemy zapominać, że ów kanon Grzegorz zapisał wierszem i umieścił w poetyckim utworze. Mógł posłużyć się aluzją, jako środkiem wyrazu. Niewykluczone, że postąpił tak pod wpływem dyskusji, jakie się wówczas toczyły na temat autentyczności *Apokalipsy*. Zgadzam się z Thielmanem, że nic nie wskazuje na to, by on sam nie uznawał tej księgi za kanoniczną.

Kanon ksiąg Pisma Świętego Amfilocha z Ikonium (374-ok. 396 r.)¹⁷⁰

Pod silnym wpływem trzech „wielkich” Ojców Kapadockich pozostawał Amfiloch, który był bratem stryjecznym Grzegorza z Nazjanzu¹⁷¹. Około 374 roku otrzymał od

¹⁶⁵ Cf. Sanctus Hieronymus, *Epistula CXXIX*, 3 (*Ad Dardanum*), ed. I. Hilberg, CSEL 56, 1918, s. 169; przekład polski: Hieronim, *List 129*, 3, [in:] Hieronim ze Strydonu, *Listy (116-130)*, tłum. J. Czuj, red. M. Ożóg, H. Pietras, t. 4, Kraków 2011, s. 187.

¹⁶⁶ F. Thielman, *The Place of the Apocalypse in the Canon of St. Gregory Nazianzen*, „Tyndale Bulletin” 49.1, 1998, s. 155-157.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 156.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 157. Podobne spostrzeżenie przedstawił Augustyn Jankowski, gdy pracował nad polskim przekładem *Apokalipsy* cf. idem, *Wstęp...*, s. 53. Uczony odnalazł cytaty z tej księgi w *Mowach 29 i 42* Grzegorza. Cf. Gregorius Theologus, *Oratio XXIX*, 17, PG 36, kol. 95-98; XLII, 9, PG 36, kol. 470; polski przekład: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 29*, 17, [in:] Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. S. Kazikowski i in., Warszawa 1967, s. 323; *Mowa 42*, 9, [in:] J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, tłum. idem, t. I, Poznań 1965, s. 384.

¹⁶⁹ F. Thielman, *The Place of the Apocalypse...*, s. 157.

¹⁷⁰ Wydania krytyczne: Amphilochius Iconiensis, PG 37, kol. 1593-1597; Amphilochii Iconiensis, *Iambi ad Seleucum*, ed. E. Oberg, Berlin 1969, s. 36-39; polski przekład: *Jamby do Seleukosa Amfilochiusza z Ikonium*, tłum. P. Kochanek, VP 6, 1986, t. 11, s. 720-722; *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 88-90.

Bazylego sakrę biskupa Ikonium w nowoutworzonej metropolii Lykaonii. Amfiloch był z wykształcenia prawnikiem, który porzucił karierę w palestrze na rzecz życia ascetycznego. Jan Maria Szymusiak i Marek Starowieyski w zredagowanym przez siebie słowniku podkreślają jego duży autorytet, którym cieszył się w kwestiach chrystologicznych już w starożytności. Dowodzą tego koptyjskie i syryjskie kopie jego pism oraz fakt, że sformułowany przez niego kanon *Pisma Świętego* znalazł się w korpusie wschodniego prawa kanonicznego. Niniejszy wykaz ksiąg biblijnych został wkomponowany w treść jednego z *Jambów*, które Amfiloch dedykował niejakiemu Seleukosowi¹⁷². Poemat został napisany prawdopodobnie pomiędzy 379 a 387 rokiem¹⁷³.

Musimy jednak zauważyć, że jest to już czwarty wykaz ksiąg natchnionych, który włączono do zbioru przepisów kościelnych. W kolekcji *Kanonów Ojców Greckich* zawarto trzy wykazy ksiąg biblijnych, które sporządzili Atanazy z Aleksandrii, Grzegorz z Nazjanzu

¹⁷¹ Sylwetkę Amfilocha z Ikonium przedstawiono w wielu publikacjach, z konieczności odsyłam do wybranych pozycji cf. T. Sinko, *Literatura grecka. Literatura za Cesarstwa (wiek IV-VIII n.e.)...*, s. 135-136; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 31; C. Datema, *Amphiloque d'Iconium et Pseudo-Chrysostome*, JÖBG 23, 1974, s. 29-32; P. Kochanek, *Kultura helleńska w świetle programu wychowawczego Amfilocha z Ikonium*, VP 6, 1986, t. 11, s. 567-584; H. Barkhuizen, *Imaginery in the Greek homilies of Amphilochius of Iconium*, APB 13, 2002, s. 1-30; S. Longosz, *Wstęp*, [in:] Amfiloch z Ikonium, *Przeciw heretykom. O fałszywej ascezie*, tłum. S. Kalinkowski, VP 30, 2010, t. 55, s. 823-835.

¹⁷² Autorstwo *Jambów do Seleukosa* długo pozostawało kwestią sporną. W edycji Migne'a utwór ten znajdziemy wśród dzieł Grzegorza z Nazjanzu. Tadeusz Sinko (*Literatura grecka. Literatura za Cesarstwa (wiek IV-VIII n.e.)...*, s. 136, 195) również opowiadał się za autorstwem Grzegorza. Dowodził, że struktura i słownictwo *Jambów* są identyczne z tymi, których używał Grzegorz. Dodawał także, że poetyckiej twórczości Amfilocha nie odnotowują żadne źródła. W klasycznej już prosopografii Arnold Hugh Martin Jones i John Robert Martindale (*PLRE*, vol. I, s. 642, 819) także uznali, że *Jamby* napisał Grzegorz z Nazjanzu. Większość współczesnych uczonych jest jednak przekonana, że omawiane dzieło stworzył Amfiloch z Ikonium. Należą do nich m.in.: P-P Joannou (*Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 232), Eberhard Oberg (cf. J. Bernardi, [rec.:] *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, Edidit Eberhard Oberg, REG, 87, 1974, fasc. 414-418, s. 491-493), Piotr Kochanek (*Jamby do Seleukosa...*, s. 709, 710), Stanisław Longosz (*Wstęp*, [in:] Amfiloch z Ikonium, *Przeciw heretykom...*, s. 825) oraz Heinz Ohme (*Sources of Greek Canon Law...*, s. 106, 107). Na temat adresata wiemy jedynie, że miał na imię Seleukos i w latach osiemdziesiątych IV wieku był młodym człowiekiem. W ostatnich wersach poematu odnajdujemy pozdrowienie skierowane do Olimpiady, którą autor określa wzorem czystości, ascezy, wreszcie wiary. Niewątpliwie chodzi tutaj o powszechnie znaną św. Olimpiadę zwaną Młodszą, która pochodziła z arystokratycznego rodu Flawiusza Ablabiusza i była jego wnuczką. Z czasem podjęła ascetyczne życie i zajęła się sprawami Kościoła. Na jej temat cf. *Olympias* 2, [in:] *PLRE* vol. I, s. 642-643; J.N.D. Kelly, *Złote Usta...*, s. 123-125. Relacja Seleukosa z Olimpiadą pozostaje w sferze przypuszczeń. Użyte w tekście słowo $\tau\iota\tau\theta\eta$, Oberg oddał określeniem „ciotka”. Samo słowo odnosi się do karmienia piersią i oznacza piastunkę, mamkę. Niewykluczone, że autor sugerował, że Olimpiada wychowywała Seleukosa, choć nie była jego matką. Możliwe również, że Amfiloch miał tu na myśli wychowanie w chrześcijańskiej wierze. Imię adresata może wskazywać na rodzinne powiązania z Olimpiadą, gdyż jej ojciec nosił takie samo cf. *Seleucus* 1, [in:] *PLRE*, vol. I, s. 818, 819. Ponadto na wstępie Amfiloch podkreślił arystokratyczne pochodzenie Seleukosa. Jeśli uwzględnimy te obydwie wskazówki, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że adresatem jest *prefectus praetorio Italiae* Seleukos, który w latach 412-415 dowodził wojskiem w Diecezji Afryki i zgodnie z naszą wiedzą, był krewnym słynnej ascetki cf. *Seleucus* 2, [in:] *PLRE*, vol. I, s. 819; *Seleucus PPO*, [in:] *PLRE*, vol. II, s. 987, 988. Olimpiada znała Amfilocha z Ikonium po przez jego siostrę Teodoję, u której pobierała nauki z zakresu życia ascetycznego cf. S. Rebenich, *Jerome*, London-New York 2002, s. 23.

¹⁷³ Taki przedział czasowy, w zgodzie z argumentami Eberharda Oberg, proponuje Piotr Kochanek cf. *Jamby do Seleukosa...*, s. 710.

i przedstawiany tu Amfiloch z Ikonium. Czwarty spis odnajdziemy w *Kanonach apostołskich*, które omówiłem wcześniej. Interesujący jest fakt, że wszystkie wymienione spisy pochodzą z podobnego okresu, a mianowicie końca IV wieku. W moim przekonaniu, jest to dowód na to, że wówczas przetoczyła się przez Kościoły na Wschodzie dyskusja na temat natchnionej zawartości Pisma Świętego. Jej echo wyraźnie pobrzmiewa w wypowiedzi samego Amfilocha, który napisał, że „niektórzy” nie uznawali *Listu do Hebrajczyków* Pawła, a inni nie uznawali księgi *Apokalipsy* Jana. Wcześniej napisał także, że „niektórzy” dodają do kanonu *Starego Testamentu* księgę *Estery*. Oczywiście tego typu rozbieżności występowały już w II i III wieku, ale pod koniec IV wieku dyskusja na ten temat ewidentnie uległa nasileniu¹⁷⁴. Niewykluczone, że przyczyniły się do tego trwające wówczas spory chrystologiczne. W tym miejscu warto się zastanowić, dlaczego kilka stuleci później Sobór *in Trullo* (691/692 r.) włączył wszystkie wspomniane spisy do jednego korpusu prawa kanonicznego. Jest to o tyle zaskakujące, że ojcowie soborowi wnikliwie przyjrzeni się pismom normatywnym i odrzucili, ich zdaniem nieautentyczne, *Konstytucje apostołskie*. Udzielenie na to pytanie odpowiedzi jest skomplikowane, gdyż nie znamy przebiegu tego soboru. Cesarz Justynian II zwołał to zgromadzenie, żeby biskupi uaktualnili i ujednoliciли prawo kanoniczne. Powodem był fakt, że od ponad dwóch stuleci, pomimo ogromnych zmian społecznych, politycznych i religijnych, przepisy kościelne nie były dostosowywane do nowych warunków¹⁷⁵. Tymczasem w VII wieku cesarstwo bizantyńskie zmagало się z wieloma politycznymi problemami, a żyjący na jego terenie chrześcijanie znaleźli się w trudnym położeniu¹⁷⁶. Cesarzowi zależało na wzmocnieniu pozycji państwa

¹⁷⁴ Cf. R.M. Grant, *La formazione del Nuovo Testamento*, Brescia 1973, s. 171-189; B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origins, Development and Significance*, Oxford 1987, s. 295-315; B. Studer, *Biblia odczytywana w Kościele*, [in:] *Historia Teologii. Epoka Patrystyczna...*, s. 465-476; B. Ehrman, *Nowy Testament...*, s. 30-33.

¹⁷⁵ Cf. G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo...*, s. 56, 57; M. Starowieyski, *Sobory...*, s. 144.

¹⁷⁶ G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo...*, s. 57. Ekspansje zbrojne dokonywane na ziemię cesarstwa bizantyńskiego w VII wieku przyczyniły się do bardzo trudnej sytuacji chrześcijan mieszkających na okupowanych terenach cf. T. Wolińska, *Resistance, Passivity or Collaboration? Christians in Syria and Egypt Facing the Arab Conquest*, [in:] *Byzantium and the Arabs. The Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, BL XXII, Łódź 2015, s. 288-314; M. Woźniak, *Wspólnoty chrześcijańskie na terytoriach opanowanych przez Arabów (VII-VIII w.)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie...*, s. 428-457. Arabowie zajęli Egipt, Syrię i Palestynę, a ich ekspansja obejmowała powoli ziemie Azji Mniejszej, zaś jednym z głównych celów było zdobycie Konstantynopola cf. B. Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII. Rzeczywistość i mit*, BL XXI, Łódź 2015, s. 13-103. Zaś z północy zaatakowały plemiona słowiańskie, które rozlokowały się już na Bałkanach. Wydarzenia te spowodowały falę ucieczek ludności bizantyńskiej oraz emigrację wielu biskupów, którzy porzucili powierzone im diecezje. Piotr biskup Aleksandrii i Anastazy patriarcha Jerozolimy od jakiegoś czasu zmuszeni byli do rezydowania w Konstantynopolu. Nieobecność biskupów w wielu okupowanych diecezjach, przyczyniła się rozprężenia moralnego i religijnego wśród duchowieństwa i żyjącej tam ludności. Dodatkowo, od dłuższego czasu, ortodoksyjny Kościół borykał się z działalnością monofizytów i monoteletów oraz wciąż kultywowaną wśród miejscowej ludności obrzędowością pogańską cf. G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo...*, s. 58-65; M. Starowieyski, *Sobory...*, s. 145, 149.

bizantyńskiego. Uważał, że reforma, a właściwie uściślenie prawa kościelnego, zapobiegnie dalszej demoralizacji, którą powszechnie uznawano za przyczynę wszystkich klęsk¹⁷⁷. Ze względu na okoliczności Gilbert Dagron określił Sobór *in Trullo* mianem „demonstracji jedności”¹⁷⁸. Uwzględnienie jego punktu widzenia pomaga nam łatwiej zrozumieć, dlaczego różniące się między sobą wykazy ksiąg biblijnych, trafiły razem do jednego korpusu. Pod koniec VII wieku obszary patriarchatów aleksandryjskiego i antiocheńskiego były od dawna okupowane, a biskupstwa Kapadocji regularnie pustoszone¹⁷⁹. Z tych terenów pochodzili i na nich działali autorzy wymienionych kanonów *Pisma Świętego*¹⁸⁰. Ich kult był żywy nie tylko w lokalnych społecznościach, ale również wśród mieszkańców całego Imperium. Pisma, które zredagowali powszechnie kopiowano i darzono szczególnym szacunkiem. W moim przekonaniu, jakkolwiek podjęcie wówczas próby podważenia jednego z tych spisów, mogłoby mieć znaczące konsekwencje dla jedności w łonie wschodniego Kościoła. Na pewno doprowadziłoby do ostrej konfrontacji pomiędzy hierarchami reprezentującymi wspomniane ośrodki kościelne, bo podważałoby autorytet ich świętych patronów. Ponadto wywołałoby dezorientację wśród wiernych, stając się przyczyną kolejnych dysput, schizm lub co gorsza herezji. A tego, w obliczu zbrojnej okupacji oraz nasilających się najazdów, Justynian II oraz ojcowie soborowi na pewno chcieli uniknąć. Oczywiście nie wiemy, czy różnice pomiędzy poszczególnymi kanonami *Pisma Świętego* były w ogóle przedmiotem dyskusji. Nie wiemy również, czy biskup Aleksandrii oraz patriarchowie Jerozolimy i Antiochii mieli jakikolwiek wpływ na podjęcie decyzji o zaliczeniu niniejszych czterech spisów w poczet prawa kanonicznego¹⁸¹. Dwaj pierwsi już na stałe rezydowali w Konstantynopolu. Nie umiemy jednak powiedzieć, jak dalece liczono się z ich zdaniem. Zapewne swój autorytet

¹⁷⁷ W powszechnej opinii społecznej okupacja arabska i najazdy barbarzyńców były wyrazem gniewu Bożego i karą za popełnione grzechy. Tego typu poglądy wyznawano w cesarstwie rzymskim i na Bliskim Wschodzie już w starożytności. W późnym antyku zmieniła się tylko perspektywa z pogańskiej na chrześcijańską. Treść Biblii zawiera wiele opisów takiej działalności Boga, który miał karać za grzechy doprowadzając do zbrojnej inwazji, np. zdobycie Jerozolimy przez Nabuchodonozora. Bizantyńczycy byli przekonani, że Bóg interweniuje, gdy u wrót miasta pojawia się wróg. Jeśli nie zdobył miasta, to znaczy, że Bóg uratował mieszkańców. Jeśli złupił miasto, to znaczy, że Bóg ukarał ich za grzechy cf. P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłowe*, red. T. Derda, E. Wipszycka, t. III, Kraków 2000, s. 12-191. Dagron przywołuje przykład cesarza Justyniana I, który karał pederastów i astrologów za to, że swoimi grzechami powodowali trzęsienia ziemi cf. G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo...*, s. 65, przypis 236.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 57.

¹⁷⁹ Cf. B. Martin-Hisard, *Anatolia i Wschód bizantyński*, [in:] *Świat Bizancjum. Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204*, red. J.-C. Cheyenet, tłum. A. Graboń, t. 2, Kraków 2011, s. 447.

¹⁸⁰ Oczywiście nie dotyczy to spisu ksiąg biblijnych zamieszczonego w *Kanonach apostoelskich*, którym w Syrii przypisywano apostoelską proveniencję.

¹⁸¹ Piotr z Aleksandrii nie był patriarchą, tylko zarządzał biskupstwem aleksandryjskim, jako namiestnik cf. M. Bendza, A. Szymaniuk, *Starożytne patriarchaty prawosławne*, Białystok 2005, s. 71.

zawdzięczali stolicom biskupim, w których tytularnie usługiwali. Trzeba jednak pamiętać, że Kościół wciąż miał nadzieję na restytucję zagrabionych przez najeźdźców terytoriów. Dowodzi tego fakt, że polecono biskupom, którzy emigrowali, żeby powrócili do swoich diecezji¹⁸². Ponadto ojcowie soborowi położyli duży nacisk na dyscyplinę moralną duchowieństwa i wiernych oraz na poszanowanie tradycji. Miały to być czynniki spajające bizantyńskie społeczeństwo w przejściowym okresie okupacji. Dlatego zapewne ojcowie soborowi włączyli owe cztery kanony *Pisma Świętego* do jednego korpusu prawa kanonicznego, gdyż uznali, że reprezentują one tradycję całego wschodniego Kościoła¹⁸³. To czy poszczególne księgi Biblii powstały pod natchnieniem czy nie, było kwestią drugorzewną. Treść żadnej z nich nie godziła w uznaną ortodoksję. Istotne było to, że uznawane przez lokalne wspólnoty wykazy tych pism, skupiały społeczność wokół prawowiernego Kościoła, co w owym czasie było sprawą najwyższej wagi.

Kanoniczne odpowiedzi Tymoteusza z Aleksandrii (381-385 r.)¹⁸⁴

Do przepisów kościelnych na Wschodzie włączono również odpowiedzi udzielane duchownym przez Tymoteusza, biskupa Aleksandrii. Od Sokratesa Scholastyka dowiadujemy się, że był on bratem swojego poprzednika Piotra II. Nie znamy dokładnej daty objęcia przez niego urzędu, ale możemy przypuszczać, że najpóźniej nastąpiło w 381 roku podczas przygotowań do Soboru Konstantynopolińskiego¹⁸⁵. Nagłówek sugeruje, że autor udzielił niniejszych odpowiedzi na pytania zadawane w związku z obradami soboru. Nie umiemy powiedzieć, czy stało się to podczas jego prac, czy już po jego zakończeniu. Nie wiemy również, czy niniejsze odpowiedzi pochodzą z korespondencji biskupa lub innych jego dzieł,

¹⁸² G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo...*, s. 58.

¹⁸³ Nie trudno zauważyć, że omawiane kanony *Pisma Świętego* powstały w najważniejszych ośrodkach kościelnych na Wschodzie, które miały ogromny wpływ na rozwój doktryny, organizacji, liturgii i dyscypliny w tym regionie. Atanazy był biskupem Aleksandrii, Grzegorz z Nazjanzu oraz Amfiloch z Ikonium usługiwali na terenie Kapadocji, wykaz zawarty w *Kanonach apostołskich* powszechnie uznawano w Syrii w diecezjach związanych z metropolitą Antiochii.

¹⁸⁴ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 630-645; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 240-258 [dalej: *Can. Tim.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 91-97.

¹⁸⁵ Na temat jego samego, jak i jego posługi posiadamy niewiele informacji cf. A.S. Atiya, *Timothy I, Saint*, [in:] *The Coptic Encyclopedia...*, vol. 7, s. 2263; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.*, Leiden-Köln 1991, s. 184, przypis 75. Historycy Kościoła Sokrates Scholastyk (*HE* 4.37, SC 505, s. 142-145) i Hermiasz Sozomen (*HE* 7.7, SC 516, s. 94-97) podają, że Tymoteusz zastąpił na urzędzie biskupim swojego zmarłego brata Piotra. Obaj (Sokrates, *HE* 5.8, SC 505, s. 170, 171; Sozomenus, *HE* 7.7, SC 516, s. 94-97) odnotowali także jego obecność na Soborze Konstantynopolińskim I. Ponadto Sozomen (*HE* 7.9, SC 516, s. 106, 107) informuje, że ojcowie soborowi nakazali egipskim chrześcijanom utrzymywanie wspólnoty kościelnej z biskupem Tymoteuszem.

czy też zanotowano je w momencie udzielania. Nie mamy żadnej pewności, że redagował je sam Tymoteusz¹⁸⁶. Liczba odpowiedzi zawartych w poszczególnych manuskryptach jest różna. Pierwsze piętnaście znajduje się we wszystkich kolekcjach prawa kanonicznego. Dlatego przeważa pogląd, że one są autentyczne, a pozostałe są wątpliwego pochodzenia¹⁸⁷. Niektóre rękopisy zawierają ich osiemnaście, inne dwadzieścia cztery, a jeszcze inne dwadzieścia dziewięć, stąd ich różna liczba w poszczególnych edycjach krytycznych¹⁸⁸. W niniejszej dysertacji uwzględniłem tylko pierwszych piętnaście odpowiedzi, które występują we wszystkich kolekcjach kanonicznych. Omawiane przepisy obejmują różnorodną problematykę o charakterze dyscyplinarnym. Znajdujemy w nich wskazówki dotyczące katechumenów (kanony: 1, 2, 4, 6), osób opętanych przez złego ducha (kanony: 2, 3, 15), kobiet, menstruacji oraz stanu brzemiennego (kanony: 5, 6, 7, 15), małżeństwa i stosunków płciowych (kanony: 5, 11, 13, 15), duchownych i ich posługi (kanony: 9, 10, 11, 12, 14), samobójstwa (kanon: 14), heretyków, w tym arian (kanon: 9), choroby psychicznej (kanony: 4, 14), postu osoby chorej (kanony: 8, 10). Andrei Psarev zgadza się z opinią Alessandro Bausiego, że pierwsze piętnaście odpowiedzi pochodzi ze zbioru kanonów Kościoła w Aleksandrii i że nie powstały później niż w piątym wieku. Pozostałe przepisy prawdopodobnie powstały nie wcześniej niż w ósmym wieku i mogą być różnej proveniencji¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Manlio Simonetti (*Timothy I of Alexandria*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 3, s. 795) uważa, że wspomniane odpowiedzi pochodzą z pism arcybiskupa.

¹⁸⁷ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 107.

¹⁸⁸ Na przykład Jean-Baptiste Pitra wyszczególnił trzydzieści osiem kanonów cf. A.V. Psarev, *The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia*, SVTQ 51, 2007, s. 303-307. Périclès Joannou w swoim francuskim wydaniu krytycznym umieścił dwadzieścia dziewięć odpowiedzi. I chociaż towarzyszyła mu świadomość, że tylko odnośnie pierwszych piętnastu mógł mieć pewność, że są autentyczne, to jednak docenił oryginalne ujęcie problemów w niektórych z pozostałych kanonów. Uważał, że kanon 23 powstał przed pontyfikatem biskupa Teofila (385-412 r.) cf. idem, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, s. 239. Niewykluczone, że uczony się pomylił. W kanonie tym omówiono kwestię postu związaną z obchodzeniem dwóch świąt: Bożego Narodzenia i Epifanii. Tymczasem ich odrębne świętowanie na terenie Egiptu jest udokumentowane dopiero po roku 432. Oznaczałoby to, że prawdopodobnym autorem niniejszego kanonu, mógł być dopiero patriarcha Cyryl (412-444 r.) cf. J. Naumowicz, *Prawdziwe początki...*, s. 229-231.

¹⁸⁹ A.V. Psarev, *The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria...*, s. 305.

Kanony Teofila biskupa Aleksandrii (385-412 r.)¹⁹⁰

Czternaście przepisów kościelnych zaczerpnięto z korespondencji Teofila, biskupa Aleksandrii, który przez około dwadzieścia siedem lat przewodniczył egipskiemu Kościołowi. Jest to postać niezwykle kontrowersyjna. O przebiegu jego pontyfikatu dowiadujemy się z kilku ważnych źródeł, jak *Historie Kościoła* Sokratesa Scholastyka, Hermiasza Sozomena i Teodoretę z Cyru, *Dialog o życiu Jana Chryzostoma* autorstwa Palladiusza oraz *Kronika Jana z Nikiu*¹⁹¹. Do tego dochodzą również późniejsze źródła koptyjskie¹⁹². Dowiadujemy się z nich, że Teofil nie stronił od kościelnych konfliktów oraz posiadał ambicję narzucenia Kościołowi na Wschodzie aleksandryjskiej hegemonii. Aktywnie wystąpił przeciwko zwolennikom nauki Orygenesesa oraz przyczynił się do depozycji Jana Chryzostoma z urzędu biskupa Konstantynopola¹⁹³. Zatem nie dziwi fakt, że jego posługa odcisnęła trwałe piętno na wschodnim prawodawstwie kościelnym.

Kanon 1 dotyczy świętowania każdej niedzieli oraz zawiera wskazówkę, jak się zachować, gdy niedziela przypada w wigilię święta Epifanii. Périclès Joannou uważa, że jest to fragment *Listu Paschalnego*, który Teofil zrehabilitował w 391 roku¹⁹⁴.

Kanony 2 do 11 pochodzą z *Listu do Ammona*, który prawdopodobnie był biskupem. W nagłówku znajdujemy informację, że są to pouczenia przeznaczone dla Lyko¹⁹⁵. Joannou

¹⁹⁰ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 646-649; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 259-273 [dalej: *Can. Theoph.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 98-102.

¹⁹¹ Relacje na temat pontyfikatu Teofila zawarte w źródłach cf. Socrates, *HE* IV, 23; V, 12, 16; VI, 2, 5, 7, 9, 12, 17, SC 505, s. 96-99, 184-187, 194-199, 260-265, 274, 275, 288-295, 298-303, 316, 317, 332-335; VII, 7, SC 506, s. 34, 35; Sozomenus, *HE* VII, 14, 15; VIII, 2, 3, 11-14, 16-19, 24, SC 516, s. 128-145, 234-247, 282-299, 302-319, 342, 343; Theodoretus, *HE* V, 23, 37, SC 530, s. 432-437, 476-479; Palladius, *Dialogus de Vita S. Ioannis Chrysostomi*, trad. A.-M. Malingrey, SC 341, 342, Paris 1988, passim; Ioannes Niciensis, *Chronica* LXXVIII, 44-47, ed. R.H. Charles, Oxford 1916, s. 74, 75.

¹⁹² Cf. Sawirus ibn al-Muqaffa, *History of the Patriarchs of Coptic Church of Alexandria*, ed. and transl. B. Evetts, PO, t. I, fasc. IV, Paris 1904 s. 425-430.

¹⁹³ Na temat życia i działalności Teofila cf. A. Favale, *Teofilo d' Alessandria (345-412)*, Torino 1958, s. 43-178; J. Declerck, *Theophile d'Alexandrie contre Origene: nouveaux fragments de l'epistula synodalis prima (CPG, 2595)*, B 54, 1984, s. 495-507; T. Orlandi, *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, SP 16, 1985, s. 100-104; S. Acerbi, *Palladio contro Teofilo: una testimonianza sull' episcopato del tempo attraverso un' accusa di simonia*, [in:] *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consecrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996*, SEA 58, 1997, s. 371-381; N. Russell, *Theophilus of Alexandria*, London 2007, passim.; K. Wagner, *Theophilus of Alexandria and the Episcopal Ordination of Synesius of Cyrene*, „Phronema” 29.2, 2014, s. 129-174; K. Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford 2015, s. 1-6, 19-49.

¹⁹⁴ W niniejszej dysertacji stosuję numerację kanonów przyjętą przez Périclès Joannou, mając świadomość, że odbiega ona od tej, którą zastosował Jacques P. Migne cf. *PG* 65, kol. 36-44. *Can. Theoph.*, can. 1, [in:] *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 260.

¹⁹⁵ Nie wiemy kim dokładnie był wspomniany Ammon. Możemy przypuszczać, że mógł być jednym z egipskich biskupów, skoro miał się zajmować rozwiązywaniem kościelnych problemów. Ewa Wipszycka uznała (*Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 51, przypis 110), że był on biskupem wspomnianego w nagłówku Lyko,

identyfikuje je z miastem Lykopolis, które znajdowało się na terenie stworzonej przez cesarza Dioklecjana prowincji o nazwie Tebaida¹⁹⁶. Trafność ustaleń francuskiego badacza potwierdza kanon 2, w którym autor dwukrotnie odwołał się do autorytetu ortodoksyjnych biskupów z terytorium Tebaidy. Treść przypomnień przeznaczonych dla chrześcijan żyjących w tym mieście koncentruje się na kilku aspektach: współpracy niektórych duchownych z arianami, dyscypliny kościelnej wśród duchownych, ważności i sposobie udzielania święceń oraz konieczności usuwania niektórych ze stanu duchownego. Teofil wymienił imiona tych przedstawicieli hierarchii, których postępowanie wymagało pilnej interwencji.

Kanon 12 pochodzi z listu do bliżej nieznanego nam Afyngiusza. Teofil zezwalał mu na ponowne przyłączenie do społeczności kościelnej tzw. καθαρους, którzy wyrazili chęć powrotu¹⁹⁷. Arcybiskup zastrzegł jednak, że można to uczynić pod warunkiem, że byli heretycy nawrócili się i nie ma innych przeszkód. Powołał się przy tym na kanon 8, który zatwierdzono jakieś sześćdziesiąt lat wcześniej na Soborze Nicejskim¹⁹⁸. Ten przepis dotyczył duchownych przynależących wcześniej do ugrupowań rygorystów, którzy pragnęli powrócić do społeczności Kościoła. Ponieważ ich chrzest uważano za ważny, toteż nakazywano jedynie

dla którego wspólnoty przeznaczono zawarte w tym liście wskazówki. Norman Russell (*Theophilus...*, s. 190, przypis 17) odnosząc się do stwierdzenia polskiej uczzonej, zauważył, że w takim razie wymieniany w treści biskup Apollo powinien być poprzednikiem Ammona. Tymczasem z kanonów 3 i 10 wynika, że żył on i sprawował posługę w czasie redagowania tego pisma. Niezależnie od hipotezy Russella, po przeanalizowaniu tekstu doszedłem do wniosku, że Ammon mógł być „legatem” Teofila, któremu metropolita powierzył misję uporządkowania spraw kościelnych w diecezji Lyko. Dlatego wyposażył go w list z wyraźnymi zaleceniami, które dotyczyły dyscypliny kościelnej w tym mieście. Musimy pamiętać, że dysponujemy tylko fragmentem tego dokumentu. Nie zachowała się zwyczajowa inwokacja, ani wstęp, dlatego brakuje bliższych informacji na temat odbiorcy listu.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 260, 261.

¹⁹⁷ Wspomniani tzw. καθαρους, czyli „czyści”, byli rygorystami i odmawiali wspólnoty kościelnej tym, którzy zawarli ponowny związek małżeński, bądź w jakiegokolwiek formie ulegli prześladowaniom. Nie było to jednolite ugrupowanie, ale różne wspólnoty mające surowe podejście do dyscypliny kościelnej, należeli do nich montaniści, donatyści oraz nowacjanie. Na temat montanizmu odsyłam do klasycznej już pozycji zawierającej teksty źródłowe, którą zredagował Pierre de Labriolle (*Les Sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg-Paris 1913, s. IX-CXXXVIII) oraz kilku współczesnych prac cf. J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła...*, s. 92, 93; W.H.C. Frend, *Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church*, BJRL 70, 1988, s. 25-34; Ch. Trevett, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996, passim; J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” 4, Katowice 2007, s. 18-164; W. Tabbernee, *Prophets and Gravestones. An Imaginative History of Montanists and other Early Christians*, Peabody 2009, passim. Na temat donatyzmu cf. W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, passim; T.D. Barnes, *The Beginnings of Donatism*, JTS 26, 1975, s. 13-22; S. Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z Donatystami*, VP 20, 2000, t. 38-39, s. 427-447. Na temat nowacjan cf. H.J. Vogt, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian*, „Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums” 20, Bonn 1968, s. 17-293; R.J. DeSimone, *The treatise of Novatian, the Roman presbyter on the Trinity: A Study of the Text and the Doctrine*, SEA 4, Roma 1970, passim; K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w De Trinitate*, Kraków 2007, s. 39-76; Idem, *Próba rekonstrukcji doktryny i struktury Kościoła Nowacjanańskiego*, VP 32, 2012, t. 57, s. 527-542.

¹⁹⁸ *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 8, COGD I, s. 24.

ponowne nałożenie rąk, by mogli pozostać oni w szeregach hierarchii duchownej¹⁹⁹. Możemy przypuszczać, że skruszeni schizmatycy, o których pisał Teofil, także byli duchownymi. Dlatego arcybiskup nakazał nałożyć na ich ręce, aby dzięki odnowionemu darowi Ducha Świętego, mogli dalej należeć do hierarchii duchownej. To polecenie Teofila pozwala nam nabrać pewności, że adresat był biskupem, gdyż w tym czasie, ryt nakładania rąk był zarezerwowany tylko dla tego urzędu²⁰⁰.

Kanon 13 zawiera fragment listu Teofila do niezidentyfikowanego biskupa Agatona. Porusza on w nim sprawę małżeństwa, które z punktu widzenia chrześcijańskiego prawa było nielegalne. Dowiadujemy się z niego, że pewna para od dziesięciu lat praktykowała pokutę i powstrzymywała się od współżycia. Metropolita zalecał Agatonowi, aby się upewnił, czy skrusza obydwu winowajców jest szczerza. Nie znamy szczegółów tej sprawy, jednak długi okres pokuty wskazuje, że było to szczególnie piętnowane przewinienie.

Kanon 14 jest zapisem interwencji Teofila w sprawie niejakej Kyradion. Arcybiskup napisał do lokalnego biskupa Menasa, by dopuścił ją do Eucharystii, gdy tylko ona okaże skruchę. Z fragmentu listu dowiadujemy się, że prezbiterzy ze wsi Geminos pozbawili jej udziału w komunii. W jej imieniu i zapewne na jej prośbę, wstawiła się u arcybiskupa bliżej nieznana Eustacja. Przekazała mu list, który prawdopodobnie zawierał wyjaśnienia winowajczynie. Z treści tego fragmentu wynika, że Teofil dobrze znał obie niewiasty i dlatego osobiście zajął się tą sprawą. Wygląda na to, że było to jakieś błahе przewinienie, gdyż nie wymagało długiego okresu pokuty. Należy rozumieć, że niniejszy przypadek miał ilustrować biskupom, jak należy postąpić z kimś, kto dopuścił się drobnego występku i aktywnie zabiega o powrót do wspólnoty.

¹⁹⁹ K. Sordyl, *Próba rekonstrukcji...*, s. 539-541, przypis 76; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 151-153.

²⁰⁰ Na temat teologicznego znaczenia, uprawnień i ewolucji rytu nakładania rąk cf. G. Diekmann, *The Laying on of Hands: The Basic Sacramental Rite*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America” 29, 1974, s. 339-351; J.K. Coyle, *The Laying on of Hands as Conferral of the Spirit: Some Problems and a Possible Solution*, SP 18.2, 1989, s. 339-353. Na temat wczesnochrześcijańskiej ikonografii przedstawiającej różne aspekty rytu nakładania rąk cf. L. de Bruyne, *L' Imposition des Mains dans L' Art. Chrétien Ancien*, Rome 1943, passim.

Kanony Cyryla, biskupa Aleksandrii (412-444)²⁰¹

Cyryl Aleksandryjski był jednym z najaktywniejszych metropolitów Aleksandrii. Jego trzydziestodwuletni pontyfikat ugruntował pozycję egipskiego episkopatu na arenie wschodniego Kościoła²⁰². Był płodnym pisarzem i pozostawił po sobie ogromną spuściznę pisarską²⁰³. W poczet korpusu prawa kościelnego ujęto fragmenty dwóch listów Cyryla, które później podzielono na pięć kanonów. Pierwszy był adresowany do Domnusa, biskupa Antiochii²⁰⁴. Cyryl porusza w nim sprawę nieznanego nam bliżej Piotra, którego usunięto z urzędu biskupiego oraz odebrano mu cały dobytek bez przeprowadzenia kościelnego procesu. Co ciekawe, Domnus dalej tytułował go biskupem i zezwalał na udział w celebrze. Dlatego egipski metropolita domagał się (kanon 1), żeby przeprowadzono kościelny proces, na którym Piotr mógłby skorzystać z możliwości obrony i na którym zostałyby dowiedzione, że jest winny lub uniewinniono. Ponadto Cyryl zalecał wyłączenie z orzekania wszystkich biskupów, których można było podejrzewać o nadużycie kompetencji. Dalej arcybiskup polecił zwrócenie mienia poszkodowanemu (kanon 2), z zastrzeżeniem nienaruszalności majątku kościelnego. Następnie Cyryl odniósł się do wyjaśnień Piotra, który twierdził, że został przymuszony groźbami do zrezygnowania z urzędu biskupiego (kanon 3). Metropolita podkreślił, że składanie przez kapłanów rezygnacji jest niezgodne ze zwyczajem przyjętym

²⁰¹ Wydania krytyczne: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 650-653; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 276-284, [dalej: *Can. Ciril. Alex.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 103-108.

²⁰² Cyryl był siostrzeńcem swojego poprzednika Teofila. Niezwykle sprawnie uprawiał politykę kościelną i nie wahał się stosować przemocy oraz knuł intrygi. W ciągu kilku pierwszych lat pontyfikatu wydalili z Aleksandrii większość Żydów, a także pozbawił pogan politycznego zaplecza oraz możliwości praktykowania kultu. Jego knowania doprowadziły do śmierci aleksandryjskiej uczonej Hypatii. Prowadził ekspansjonistyczną politykę zmierzającą do narzucenia wschodniemu Kościołowi prymatu Kurii Aleksandryjskiej. Doprowadził do usunięcia z urzędu metropolity Konstantynopola Nestoriusza. Jego działania krytkowało wielu innych biskupów, należeli do nich m.in. Izydor z Peluzjum, Jan z Antiochii oraz Teodoret z Cyru. Na temat jego działalności, konfliktów, które jątrzył oraz głoszonej przez niego chrystologii napisano „morze” publikacji, dlatego z konieczności odwołuję się do kilku wybranych cf. G. Jouassard, *Une intuition fondamentale de saint Cyrille d’Alexandrie dans les premières années de son épiscopat*, REB 11, 1953, s. 175-186; J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, „Supplements to Vigiliae Christianae” 23, Leiden 1994, passim; N. Russell, *Cyril of Alexandria*, London 2000, passim; S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004, passim; M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006², s. 153-165; A. Hołasek, *Kilka uwag o episkopalnej elekcji Cyryla Aleksandryjskiego na marginesie przekazu Sokratesa Scholastyka*, [in:] *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, BL 11, Łódź 2007, s. 149-156; idem, *Rola pontyfikatu Cyryla...*, s. 107-135.

²⁰³ Cf. *Clavis Patrum Graecorum*, III: *A Cyrillo Alexandrino ad Joannem Damascenum*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979, s. 1-57 (nr 5200-5438).

²⁰⁴ Domnus został biskupem Antiochii po śmierci Jana Antiocheńskiego i swój urząd sprawował w latach 441-449. Blisko przyjaźnił się z Teodoretem z Cyru cf. E. Venables, *Domnus II*, [in:] *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., With an Account of the Principal Sects and Heresies*, ed. H. Wace, W.C. Piercy, Boston 1911, s. 274.

w Kościele. Stwierdził, że jedynym powodem do usunięcia z hierarchii duchownej są występki, które czynią taką osobę niegodną posługi. Nie umiemy powiedzieć, kiedy Cyryl zredagował niniejszy list. Domyślamy się, że musiało to nastąpić pomiędzy 441 rokiem, kiedy rozpoczął się pontyfikat Domnusa a śmiercią egipskiego metropolity trzy lata później. Fakt, że Cyryl interweniował w sprawie podlegającej jurysdykcji biskupa Antiochii, jest kolejnym dowodem jego osobistej ambicji do przewodzenia Kościołowi na Wschodzie. Potwierdza to nie tylko autorytarny ton wypowiedzi Cyryla, ale również przypomnienie o szacunku należnym dla jego listu²⁰⁵. Niewątpliwie w tym czasie biskupstwo aleksandryjskie sprawowało niepodzielną hegemonię na wschodniej arenie kościelnej²⁰⁶. Możemy przypuszczać, że gdyby nadal żył Jan Antiocheński, Cyryl powstrzymałby się od takiego kroku. Zapewne wciąż miał żywo w pamięci wydarzenia związane z Soborem Efeskim w 431 roku, kiedy to Jan stanowczo mu się przeciwstawił²⁰⁷.

Drugi list, który znalazł się w zbiorze przepisów kościelnych używanych na Wschodzie, został zaadresowany do biskupów Libii i Pentapolis. Powstał około 443 roku. Cyryl omówił w nim kryteria oceny (kanon 4), jakim mieli podlegać kandydaci do święceń. Metropolita polecił, żeby biskupi badali przeszłość mężczyzn ubiegających się o święcenia i upewniali się, czy nie mają do czynienia z kimś, kto jest żonaty, był ekskomunikowany lub został wyrzucony z monasteru. Kolejną kwestią (kanon 5), której poświęcił uwagę było dopuszczenie do Eucharystii pokutujących oraz chrzest katechumenów, gdy znaleźli się na łożu śmierci, by nie umarli pozbawieni komunii z Kościołem²⁰⁸. Périclès Joannou umieścił jeszcze w swoim wydaniu krytycznym fragmenty trzech innych listów Cyryla (kanony 6-8), które nie występują w większości zbiorów przepisów kanonicznych, dlatego w niniejszej dysertacji nie zajmuję się ich analizą²⁰⁹.

²⁰⁵ Cf. *Can. Ciril. Alex.*, can. 1, s. 278, 279.

²⁰⁶ Cf. A. Hołasek, *Rola pontyfikatu...*, s. 133.

²⁰⁷ Na temat wydarzeń związanych z obradami Soboru Efeskiego w 431 roku oraz stanowczej postawy Jana Antiocheńskiego wobec poczynań Cyryla cf. K. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, s. 31-43.

²⁰⁸ Cyryl powtórzył w tym miejscu ustalenia Soboru Nicejskiego w 325 roku cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 13, COGD I, s. 27.

²⁰⁹ Cf. H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 111.

Kanon Gennadiusza, patriarchy Konstantynopola (458-471 r.)²¹⁰

Gennadiusz został patriarchą Konstantynopola w 458 roku po śmierci arcybiskupa Anatoliusza. Był przeciwnikiem kościelnej i teologicznej dominacji biskupów Aleksandrii we wschodnim Kościele. Polemizował z Cyrylem Aleksandryjskim, a później pozbawił urzędu metropolity Aleksandrii Tymoteusza Ailourosa²¹¹. Napisał wiele komentarzy do ksiąg Pisma Świętego i inne pisma o charakterze polemicznym, z których zachowały się jedynie fragmenty oraz wiele homilii, które najprawdopodobniej uległy zniszczeniu²¹². Jego list umieszczony wśród kanonów kościelnych jest encykliką podsumowującą obrady synodu w Konstantynopolu i został skierowany do wszystkich metropolitów²¹³. Heinz Ohme zauważył, że w greckim tekście na samym wstępie znajdujemy informację, że było to zgromadzenie biskupów określane jako ἐνδημοῦσα²¹⁴. Tu jednak musimy zachować pewną ostrożność, gdyż po Soborze Chalcedońskim (451 r.) pojawiły się dwa nowe typy zgromadzeń biskupich. Pierwszy, to odbywający się raz w roku synod metropolitalny dla arcybiskupów z terenów Azji, Tracji, Pontu, które podlegały jurysdykcji Konstantynopola. Drugi, to synod patriarchalny obejmujący biskupów z terytorium całego patriarchatu²¹⁵. Lista, na której podpisało się osiemdziesięciu jeden biskupów, skłania do formułowania hipotezy, że zgromadzenie to miało szerszy charakter niż tzw. synod ἐνδημοῦσα²¹⁶. Znajdujemy na niej imiona biskupów z bardzo rozległego obszaru, m. in. z Syrii, Egiptu, Grecji i Azji Mniejszej. Wielce prawdopodobne wydaje się przypuszczenie Heinza Ohme, że niniejszy synod odbył się przy okazji ingresu Gennadiusza²¹⁷. Nie można jednak całkowicie odrzucić hipotezy, że mamy w tym przypadku do czynienia z synodem patriarchalnym, gdyż większość delegatów

²¹⁰ Wydania krytyczne: P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 290-299 [dalej: *Can. Gennad.*]; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 109-112.

²¹¹ Na temat życiorysu i pontyfikatu Gennadiusza cf. W.M. Sinclair, *Gennadius*, [in:] *A Dictionary of Christian Biography and Literature...*, s. 383-384; F. Diekamp, *Gennadius von Konstantinopel*, [in:] *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur Griechischen Patristik*, OCA 117, 1938, s. 54-108; J. Declerck, *Le Patriarche Gennade de Constantinople (458-471) et un opuscule inédit contre les Nestoriens*, B 60, 1990, s. 130-144; A. Kazhdan, *Gennadios I*, [in:] ODB, vol. II, s. 830; R. Kosiński, *Hagiōsynē kai exousia. Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006, s. 184-188.

²¹² Na temat jego kościelnej twórczości cf. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 450, 451.

²¹³ Cf. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les Actes des Patriarches*, par V. Grumel, fasc. 1: *Les Regestes de 381-715*, Istanbul 1932, s. 62-63.

²¹⁴ Cf. H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 111. Informacje dotyczące tzw. synodu endimousa cf. E. Przekop, *Patriarcha i synod stały (synodos endimousa) w Konstantynopolu do XI w.*, PK 17.1-2, 1974, s. 63-90; H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą Ekumenicznego Patriarchatu 325-870*, Katowice 1988, s. 94-108; A. Papadakis, *Endemousa Synodos*, [in:] ODB, vol. I, s. 697.

²¹⁵ Cf. H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą...*, s. 101.

²¹⁶ Mansi VII, kol. 916-920.

²¹⁷ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 112.

podlegała jurysdykcji patriarchatu konstantynopolitańskiego. Wyjątkiem była dość duża delegacja biskupów egipskich, co według Ohme dowodzi, że zgromadzenie to miało miejsce na przełomie 458 i 459 roku²¹⁸. W 457 roku Egipt stał się areną dramatycznych wydarzeń, w których trakcie monofizyta Tymoteusz Ailuros przejął urząd patriarchy Aleksandrii. Jego rywal Proteriusz został brutalnie zamordowany, a monofizyci wszczęli srogie prześladowania ortodoksyjnych biskupów²¹⁹. Zatem niewykluczone, że wspomniana egipska delegacja schroniła się przed nimi w Konstantynopolu i przy okazji wzięła udział w tym synodzie. Postanowienia synodu zawarte w omawianym liście, dotyczyły tzw. symonii, czyli kupowania godności duchownej. Gennadiusz odwołał się w nim do kanonu 2 Soboru w Chalcedonie, w którym surowo postanowiono, że osoba kupująca godnościami kościelnymi, jak i osoba, która taką godność nabywa, w wypadku duchownych podlegają karze depozycji, a w wypadku mnichów i świeckich karze ekskomuniki²²⁰. Sam jednak poszedł dalej i zasądził pozbawienie godności oraz ekskomunikę dla duchownych, którzy trudnili się tym procederem. W VII wieku list zawierający jego wytyczną, uznano za kanon obowiązujący na Wschodzie.

Kanon Cypriana, biskupa Kartaginy (249-258 r.)²²¹

List Cypriana, biskupa Kartaginy zamyka interesujący nas zbiór kanonicznych wypowiedzi Ojców Kościoła uznawanych na Wschodzie i pochodzących z IV i V wieku²²².

²¹⁸ *Ibidem*, s. 112. Na osiemdziesięciu jeden biskupów, przynajmniej ośmiu przybyło z Egiptu, a byli to: Izajasz z Naukratis, Paweł z Sebennytum, Harpokras z Tanis, Apoloniusz z Athribis, Izaak z Tyneos, Pojmen z Clysmi, Marion z Cynum, Focjusz z Babilonu [w Egipcie]. Przy ich identyfikowaniu korzystałem z *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J.A. Talbert, Princeton 2000, *passim*. Niezwykle pomocna okazała się również praca Michela le Quien, *Oriens Christianus in Quatuor Patriarchatus*, t. 2, Paris 1740, *passim*.

²¹⁹ Na temat wypadków, które miały miejsce w Egipcie w 457 roku cf. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, s. 155; S. Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, [in:] *Bizancjum a Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 214, 215. Na temat dwukrotnego pontyfikatu Tymotesza Ailurosa oraz wydarzeń, jakie im towarzyszyły oraz wyznawanej przez niego chrystologii cf. D.B. Spanel, *Timothy II Aelurus*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*..., vol. 7, s. 2263-2268.

²²⁰ Cf. *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 2, COGD I, s. 138.

²²¹ Wydania krytyczne: P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 300-313; polski przekład: *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 113-116.

²²² Postać Cypriana z Kartaginy oraz jego nauczanie przybliżono w dużej ilości publikacji naukowych, z konieczności odsyłam do wybranych cf. G.S.M. Walker, *The Churchmanship of St. Cyprian*, London 1968, *passim*; M. Drogosz, *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swego kleru (w świetle jego listów)*, ŚSTH 18, 1985, s. 149-167; G.D. Dunn, *Cyprian of Carthage and Episcopal Synod of Late 254*, REAug 48, 2002, s. 229-247; M. Wysocki, *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VP 30, 2010, t. 55, s. 699-720.

Oryginał listu został napisany po łacinie i z czasem przetłumaczono go na grekę²²³. Pismo to prezentuje stanowisko biskupów afrykańskich, które przyjęto na synodzie w Kartaginie w 255 roku w sprawie ważności chrztu przyjętego w ugrupowaniach schizmatyckich i heretyckich²²⁴. Grecka wersja zawiera krótką przedmowę tłumacza, z której się dowiadujemy, że przekład przygotowano dla niejakiego Teofila. Nie znamy jednak tożsamości tłumacza i nie posiadamy dokładniejszych informacji na temat adresata. Nie wiemy również, kiedy dokonano translacji. Na wstępie autor przekładu odwołał się do decyzji generalnego synodu biskupów afrykańskich w Kartaginie, który odbył się 1 września 256 roku²²⁵. Następnie, jako dokument uwierzytelniający, zamieścił przekład listu synodalnego z 255 roku. Nakazywano w nim przyjęcie ponownego chrztu wszystkim, którzy chcieli się przyłączyć do ortodoksyjnego Kościoła, a wcześniej zostali ochrzczeni w schizmatyckich lub heretyckich ugrupowaniach. W późniejszym okresie list ten został dołączony, jako jeden z kanonów należących do wschodniego prawa kanonicznego. Stało się to jednak jakieś trzysta lat po jego napisaniu. W greckich kolekcjach kanonicznych pojawia się on po raz pierwszy w zbiorze *Syntagma XIV titulorum*, który powstał pod koniec VI wieku w Konstantynopolu²²⁶. Biskupi obradujący na Soborze *in Trullo* (691/692 r.) umieścili go w achronologicznej kolejności na samym końcu zbioru *Kanonów Ojców Greckich*²²⁷. Powodem takiego zabiegu był fakt, że posiadał on jedynie charakter lokalny i zgodnie z tradycją obowiązywał wyłącznie we wspólnotach kościelnych Afryki Północnej *Proconsularis*²²⁸. Na Wschodzie praktyka w sprawie chrztu przyjętego u schizmatyków i heretyków była odmienna. W przypadku chrześcijan, którzy opuścili wybrane grupy schizmatyckie, zezwalano im przyłączyć się do ortodoksyjnej wspólnoty bez konieczności powtórnego chrztu. Ci zaś, którzy byli wcześniej ochrzczeni u heretyków, musieli zostać

²²³ Tekst łaciński cf. Cyprianus Carthaginiensis, *Epistula LXX*, [in:] *Th. C. Cypriani Opera Genuina ad Optimorum Librorum Fidem Expressa*, ed. D.I.H. Goldhorn, Pars I, Lipsiae 1838, s. 200-203.

²²⁴ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 113. Na temat tzw. kontrowersji chrzcielnej oraz polaryzacji stanowisk pomiędzy Cyprianem z Kartaginy i Stefanem, biskupem Rzymu cf. J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła...*, s. 162-164; M. Labrousse, *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*, REAug 42, 1996, s. 223-242; G.D. Dunn, *Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the „Rebaptism” Crisis: Cyprian of Carthage’s Synod of Spring 256*, TS 67, 2006, s. 257-274; E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan-Cambridge 2009, s. 380-399; J. Grzywaczewski, *The Validity of the Baptism of Heretics according to Cyprian of Carthage, Pope Stephen and Firmilian of Caesarea*, VP 35, 2015, t. 63, s. 95-112.

²²⁵ Zgromadzenie to utrzymało w mocy postanowienia dwóch wcześniejszych synodów, które również obradowały w Kartaginie w 255 i na wiosnę 256 roku i dotyczyły ważności chrztu schizmatyków i heretyków.

²²⁶ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 25, 113.

²²⁷ *Concilium Trullanum – 691/692*, can. 2, COGD I, s. 230

²²⁸ Fakt ten podkreślili ojcowie soborowi w krótkim komentarzu, który zamieścili zaraz po wymienieniu kanonu Cypriana cf. *Ibidem*.

ponownie ochrzczeni zgodnie z rytym liturgicznym wschodniego Kościoła²²⁹. Tę różnicę podkreślił Bazyli Wielki odwołując się do interpretacji Cypriana, który wszystkie przypadki zalecał traktować w jednakowy sposób²³⁰. To oznacza, że w IV wieku na Wschodzie w jakimś stopniu rozpatrywano wytyczne Cypriana. Zapewne poszczególni biskupi uznawali je za wariant lokalnego rozwiązania. Lektura kanonów 1 i 47 Bazylego pozwala zauważyć, że na Wschodzie praktyka w sprawie ponownego chrztu byłych schizmatyków i heretyków była różnorodna, a stanowisko wobec tej kwestii ewoluowało. Bazyli podaje jako przykład stanowisko niektórych biskupów z diecezji małoazjatyckich, którzy pragmatycznie kierując się dobrem większości uznawali chrzest wybranych grup schizmatyckich²³¹. Nie dziwi więc fakt, że biskupi borykający się na Wschodzie z działalnością tylu schizmatyckich i heretyckich odłamów, w swoich prawnych poszukiwaniach odwoływali się do kartagińskiego precedensu z III wieku. Umieszczenie tego kanonu w wykazie Soboru *in Trullo* (691/692) było w moim przekonaniu próbą zacieśnienia jedności Kościoła na Wschodzie, który był nękany najazdami barbarzyńców i inwazją arabską oraz miało służyć

²²⁹ Około 374 roku Bazyli Wielki przedstawił swoje stanowisko w sprawie powtórnego chrztu osób przychodzących do Kościoła z ugrupowań schizmatyckich i heretyckich. Uczynił to w *Liście do Amfilocha*, biskupa Ikonium, który włączono później, jako kanon 1 do wschodniego prawa kanonicznego cf. *Can. Basil.*, can. 1, s. 93-99. W sprawie tzw. „czystych” do których należeli m.in. montaniści, donacjanie i nowacjanie, Bazyli uważał, że należy uwzględniać przepisy zatwierdzone w danym regionie. Z przykładem takiego lokalnego rozwiązania tego problemu mieliśmy do czynienia w kanonie 12 Teofila, arcybiskupa Aleksandrii, który pochodzi z *Listu do Afyngiusza* cf. *Can. Theoph.*, can. 12, s. 271. Następnie biskup Cezarei Kapadockiej przeciwstawił się przyjmowaniu tzw. pepuzjan do wspólnoty bez powtórnego chrztu. Nazwa tego ugrupowania pochodzi od miasta Pepuza we Frygii. Tym mianem określano działający tam odłam montanistów cf. A. Di Berardino, *Pepuza*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 3, s. 140, 141. W sprawie tzw. enkratytów Bazyli uważał, że należy ich ponownie ochrzcić, ale dopuścił możliwość przyjęcia ich do Kościoła po namaszczeniu świętymi olejami. Było to ugrupowanie rygorystów uprawiające skrajną ascezę cf. F. Bogliani, *Enkratism*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 800, 801. Co ciekawe, Bazyli odwołał się do decyzji powziętych wcześniej przez Cypriana z Kartaginy i Firmiliana, biskupa Cezarei Kapadockiej. Przypomniawszy, że obaj wymienieni biskupi oczekiwali, że wszyscy, którzy przechodzą do Kościoła z innych ugrupowań będą powtórnice ochrzczeni. W kanonie 47 Bazyli zauważył, że w sprawie tzw. enkratytów, sakkoforów i apokaktytów nie ma jednoznacznego rozporządzenia, czy przyłączając się do Kościoła mają być ponownie ochrzczeni czy nie. Przyznał, że zgodnie ze znaną mu praktyką osoby z tych ugrupowań drugi raz przyjmują chrzest. Zalecił jednak zwołanie synodu, któryby tę sprawę ostatecznie uregulował cf. *Can. Basil.*, can. 47, s. 137, 138. Kwestią ponownego chrztu byłych schizmatyków i heretyków zajęto się prawdopodobnie podczas obrad Soboru Konstantynopolańskiego w 381 roku. Kanon 7 precyzował, że tzw. arianie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, kwartodecymianie, tetardyci, apolinaryści mogli być przyjmowani w szeregi ortodoksyjnych wiernych po odwołaniu dotychczasowych poglądów, co wiązało się z pisemnym oświadczeniem, namaszczeniem krzyżmem, bez powtórnego chrztu. Zaś byli eunomianie, montaniści i sabelianie mieli przechodzić skrócone etapy katechumenatu i przyjmować chrzest cf. *Concilium Constantinopolitanum I - 381* can. 7, COGD I, s. 69. Podczas analizowania tego przepisu, należy pamiętać, że jego najstarszy odpis znajduje się w liście Gennadiusza, patriarchy Konstantynopola adresowanym do Matrycjusza, biskupa Antiochii i pochodzi z V wieku cf. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (II^e-IX^e s.). Les canons des conciles oecumeniques...*, s. 44.

²³⁰ Cf. *Can. Basil.*, can. 1, s. 96.

²³¹ *Can. Basil.*, can. 1, s. 97.

podkreśleniu łączności Kościoła cesarskiego z Kościołem w Afryce Północnej²³². Sytuacja tego ostatniego od V wieku ulegała sukcesywnemu pogorszeniu, ale inwazja arabska przyczyniła się do jego upadku²³³. Jednakże, o czym pisałem już wcześniej, ojcowie soborowi żywili przekonanie, że granice wytyczone podbojem arabskim nie są ostateczne i że w niedalekiej przyszłości nastąpi odzyskanie utraconych terytoriów²³⁴. Stąd też ich odwołanie się do tradycji Kościoła w Afryce Północnej, które w pewnym sensie miało charakter propagandowy i mówiło o pretensjach państwa i Kościoła bizantyńskiego do najeżdżanego i okupowanego terytorium.

1.6 Kanony synodalne i dokumenty soborowe²³⁵

Jedną z najistotniejszych grup źródeł normatywnych, reprezentatywnych dla IV i V wieku na Wschodzie, są postanowienia synodów i Soborów Powszechnych. Oczywiście tradycja tych zgromadzeń biskupich sięga znacznie wcześniej²³⁶. Jednakże dopiero w drugiej dekadzie IV wieku ich ustalenia zaczęły nabierać znaczenia uniwersalnego prawa, które miało obowiązywać chrześcijan na całym terytorium sprzyjającego im państwa rzymskiego²³⁷. Lokalne synody zazwyczaj podejmowały miejscowe problemy natury dyscyplinarnej, a ich kanony miały raczej charakter praktyczny. Z kolei zgromadzenia soborowe podejmowały kwestie, które dotyczyły całego Kościoła na Wschodzie i które miały wpływ na kształt jego

²³² W pierwszej połowie VI wieku Afryka Północna znalazła się pod panowaniem bizantyńskim, a co za tym idzie lokalny Kościół znalazł się w sferze wpływów Konstantynopola cf. C. Diehl, *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris 1896, s. 408-449; R. Devreesse, *L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine*, MAH 57, 1940, s. 143-166; Y. Modéran, *Les Églises et la reconquête byzantine. L'Afrique*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. Pietri, t. III, Paris 1998, s. 699-717.

²³³ Cf. I. Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des Martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, t. II, Rome 1982, s. 475-492, W. Waligórski, *Zewnętrzne przyczyny upadku Kościoła w Afryce Północnej w świetle współczesnej literatury przedmiotu*, STV 27.2, 1989, s. 99-128.

²³⁴ G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo...*, s. 58. Z tego właśnie powodu zalecano biskupom i innym duchownym, by powracali do opuszczonych wcześniej diecezji i parafii.

²³⁵ Wydania krytyczne dla synodów: P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers*, t. I, 2, Roma 1962, s. 54-486; polski przekład: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, "Synody i Kolekcje Praw", t. I, Kraków 2006, s. 1-295; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, "Synody i Kolekcje Praw" t. IV, Kraków 2010, s. 1-361; *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, "Synody i Kolekcje Praw", t. VI, s. 1-379. Wydania krytyczne dla Soborów Powszechnych: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1927-1933, ed. R. Riedinger, Berolini 1984-1992, ed. E. Lamberz, Berolini, 2008 [dalej: ACO]; *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. The Oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-787)*, ed. G. Alberigo, vol. I, Turnhout 2006 [COGD I]; polski przekład: *Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787)*, red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2002 [DSP I].

²³⁶ Cf. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijański...*, s. 603; S. Bralewski, *Imperatorzy...*, s. 13; K. Schatz, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 15-21.

²³⁷ Cf. W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 2011, s. 18, 19.

doktryny, dyscypliny duchowieństwa, liturgii oraz moralności chrześcijańskiej. Ewa Wipszycka słusznie zauważyła, że w praktyce niektóre decyzje obowiązywały przez krótki czas, a dowodów na skuteczność poszczególnych przepisów należy poszukiwać w źródłach innej proveniencji²³⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że kanony synodalne i soborowe miały ogromny wpływ na tworzenie rzeczywistości prawnej w Kościele na Wschodzie w IV i V wieku. Duchowni odnajdowali w nich wyraźne wytyczne do rozwiązywania określonych problemów i egzekwowania dyscypliny kościelnej²³⁹. W niniejszej dysertacji traktuję przepisy synodalne i soborowe, jako dodatkowe źródło, z którym konfrontuję informacje zawarte w powyżej wymienionych dokumentach normatywnych.

²³⁸ E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne...*, s. 323. Całego bogactwa informacji na temat stosowania lub odbiegania w praktyce kościelnej od treści poszczególnych kanonów soborowych, dostarcza bogata korespondencja. Listy wymieniane pomiędzy duchownymi różnego szczebla oraz listy kierowane do wspólnot przy różnych okazjach, np. tzw. *Listy Paschalne* redagowane w Aleksandrii, czy *Listy Bazylego Wielkiego*.

²³⁹ *Ibidem*.

Rozdział II

DUCHOWIEŃSTWO – OBRAZ CODZIENNEJ POSŁUGI

EGIPT

1. Wyobrażenie posługi duchownych w *Kanonach Hipolita*¹

W swoim zbiorze Pseudo-Hipolit zawarł kryteria, jakie w jego zamierzeniu miała spełniać hierarchia duchowna. Ponadto opisał w nim obowiązki, jakie powinni wykonywać przedstawiciele poszczególnych jej stopni. Przedstawiona przez niego struktura hierarchii kościelnej posiadała trzy stopnie tzw. święceń wyższych, czyli biskupa, prezbitera i diakona oraz dwa stopnie tzw. święceń niższych: subdiakona i lektora². W analizowanych przepisach nie odnajdziemy za to, informacji na temat sankcji, które nakładano na duchownych łamiących kościelne prawo. Ten aspekt autor omówił jedynie w odniesieniu do świeckich.

1.1 Biskup

W pierwszej kolejności przyjrzymy się wymaganiom, jakie autor *Kanonów Hipolita* stawiał kandydatom na urząd biskupa. Z kanonu 2 dowiadujemy się, że taki mężczyzna „powinien być bez zarzutu, jak to jest na ten temat napisane u Apostoła”. Bez wątpienia Pseudo-Hipolit miał tu na myśli wytyczne znajdujące się w *Pierwszym Liście do Tymoteusza* i *Liście do Tytusa* apostoła Pawła³. Odniesienie się do tych fragmentów *Nowego Testamentu* poświadczało apostołskie pochodzenie *Kanonów Hipolita*. Interesujące, że nie ma podobnego odwołania w zrekonstruowanym tekście *Tradycji apostołskiej*, której treść stanowiła dla

¹ Historię, strukturę, datowanie i wydania krytyczne *Kanonów Hipolita* szczegółowo omówiłem w rozdziale pierwszym.

² Podstawowa struktura hierarchii kościelnej, czyli trzy stopnie biskupa, prezbitera i diakona, była w pełni ukształtowana już pod koniec III w. Jednakże na Wschodzie i na Zachodzie w obrębie funkcji tzw. święceń niższych, długo jeszcze zachodziły pewne zmiany, które regulowały odrębne przepisy kościelne. Na temat procesu rozwoju struktury stopni hierarchii duchownej, cf. J. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, [in:] *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, s. 157-162; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. 1, przeł. J. Klenowski, Warszawa 1971, s. 113-115, 304-307; A. Orczyk, *Pedagogia wzoru jako model formacji duchownych w Kościele starożytnym*, Warszawa 2013, s. 134-180.

³ *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 3, 2-7; *List św. Pawła do Tytusa* 1, 6-9.

Pseudo-Hipolita inspirację⁴. Należy podkreślić, że wymagania stawiane kandydatom na biskupa w listach św. Pawła, były bardzo wysokie. Kładły nacisk na dojrzałość emocjonalną, ukształtowany charakter wolny od nałogów, doskonałą umiejętność nauczania, przestrzeganie dobrych obyczajów, w tym gościnność. Ponadto nakazywały, aby elekt trzymał się prawowiernej nauki. Mógł być żonaty tylko jeden raz i miał wychowywać własne dzieci zgodnie z nauką *Pisma Świętego*⁵. W IV wieku pogląd na obowiązek celibatu duchownych nie był jeszcze jasno wykrystalizowany. W tej sprawie na Wschodzie i Zachodzie panowały odmienne obyczaje. Na Wschodzie zezwalano żonatym mężczyznom przyjmować święcenia kapłańskie i na początku oczekiwano, że powstrzymają się od współżycia w dniu sprawowania Eucharystii. Później pojawił się pogląd, że żonatym biskupom w ogóle należy zakazać pożycia małżeńskiego. Jednakże wiemy, że w podejściu do tej sprawy na Wschodzie występowały regionalne różnice⁶.

Pseudo-Hipolit szczegółowo omówił procesury związane z wyborem i konsekracją biskupa. W kanonie 2 napisał, że w sobotni wieczór powinno się zebrać walne zgromadzenie całego duchowieństwa i wszystkich wiernych, na którym zostanie wybrany nowy pasterz. Po dokonaniu elekcji, zgromadzenie miało wyznaczyć jednego biskupa i jednego prezbitera, którzy nakładając ręce na głowę kandydata dokonaliby konsekracji⁷. Przedstawiony tu obyczaj wyboru biskupa prawdopodobnie został zaczerpnięty z *Tradycji apostoelskiej*⁸. Zawiera on jednak pewien szczegół, który go znacząco różni od wspomnianego opisu z III wieku oraz praktyki stosowanej w następnym stuleciu⁹. Otóż, według *Tradycji apostoelskiej* prezbiterzy nie brali aktywnego udziału w udzielaniu święceń biskupich, tylko stali w milczeniu. Konsekratorami byli wyłącznie biskupi, którzy kładli dłonie na głowę elekta,

⁴ *Trad. ap. 2*, SC 11 bis, s. 40-43.

⁵ *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 3, 2-7; *List św. Pawła do Tytusa* 1, 6-9.

⁶ Cf. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, s. 45-126; B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, Roma 1985, s. 90, 91, 100-103; A. Młotek, *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych w IV wieku*, Wrocław 1986, s. 91-97; C. Pitsakis, *Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental*, [in:] *The Council in Trullo Revisited*, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, „Kanonika” 6, Roma 1995, s. 263-281; S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzeźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, przeł. S. Stańczyk, Tuchów 2000, s. 99-104; P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 373-375, 415, 416, 462; J. Bujak, *Historyczne i duchowe aspekty celibatu w Kościele*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 31.2, 2012, s. 27-38; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 147.

⁷ *Can. Hipp. 2*, s. 348-351.

⁸ *Trad. ap. 2*, SC 11 bis, s. 40-43.

⁹ Cf. P.F. Bradshaw, *The Participation of other Bishops in the Ordination of a Bishop in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, SP 18.2, 1989, s. 335-338.

a jeden z nich wypowiadał słowa modlitwy¹⁰. Tymczasem w *Kanonach Hipolita* jeden z prezbiterów uczestniczy w akcie wyświęcania. Musimy jednak pamiętać, że wszystko wskazuje na to, iż ten zbiór przepisów powstał w drugim ćwierćwieczu IV stulecia na terenie Egiptu. Zatem jego zredagowanie przypadałoby na okres pontyfikatów Aleksandra i Atanazego. Oznacza to również, że jego treść odnosi się do kościelnej rzeczywistości, którą kształtowały regulacje przyjęte na Soborze Nicejskim w 325 roku. Skoro tak, to w uchwalonym na nim kanonie 4 postanowiono, że nowy biskup miał być konsekrowany przez wszystkich biskupów danej prowincji kościelnej. Jeśli wszyscy nie mogliby się stawić na uroczystość, wówczas minimum trzech biskupów mogło go ordynować, ale musieli posiadać pisemną zgodę nieobecnych¹¹. Wiemy, że na Wschodzie kanony tego soboru zaczęto szybko wprowadzać w życie. Nie mamy również żadnego śladu, by ktokolwiek kwestionował to postanowienie. Należy jednak pamiętać, że w Egipcie zwyczaje związane z ordynacją biskupów odbiegały od ogólnie przyjętych. Wszyscy biskupi byli ściśle podporządkowani kurii w Aleksandrii, która od dawna skutecznie przeciwdziałała powstawaniu innych metropolii kościelnych na terenie Egiptu¹². Już pod koniec III wieku wszystkich egipskich biskupów wyświęcał metropolita Aleksandrii. Kandydaci udawali się do niego wraz z delegacją duchownych i lokalnych dostojników. Przedstawiali arcybiskupowi sprawozdanie wyborcze tzw. *phephisma*, a ten akceptował lub odrzucał kandydaturę. Wola lokalnej społeczności nie była dla niego zobowiązująca. Mógł wybrać i konsekrować kogo tylko chciał, bez oglądania się na kandydaturę wspólnoty. Biskupi z okolicznych diecezji brali udział w procedurze wyboru, ale nie podejmowali ostatecznej decyzji¹³. Mimo to jestem przekonany, że po 325 roku metropolici Aleksandrii stosowali się do 4 kanonu ustalonego w Nicei. Zarówno Aleksander i Atanazy uczestniczyli w obradach tego soboru. Aleksander nie tylko złożył swój podpis pod ogłoszonymi na tym zgromadzeniu kanonami¹⁴, ale być

¹⁰ *Trad. ap. 2*, SC 11 bis, s. 40-43. Cf. W. Bartocha, *Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od Tradycji apostołskiej do Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego (Zarys historyczno-liturgiczny)*, Sem 30, 2011, s. 18.

¹¹ *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 4, [in:], COGD I, s. 21, 22. Cf. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 148. Podobne wymaganie, by w konsekracji biskupa elekta uczestniczyło minimum trzech biskupów, przyjęto już wcześniej na synodzie w Arles w 314 r. Nie wymagano tam jednak pisemnej zgody pozostałych, którzy nie przybyli na uroczystość cf. *Arleate (314)*, can. 20, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, przeł. A. Baron i A. Caba, „Źródła Myśli Teologicznej” 37, Kraków 2006, s. 73. Na temat procedur wyboru biskupów w III i IV wieku cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2017², s. 19-22.

¹² E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, PH 73.3-4, 1982, s. 178.

¹³ E. Wipszycka, *Wybory biskupów w Egipcie w V-VII*, „U schyłku starożytności” 9, 2010, s. 190, 191; eadem, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, JJP „Supplement” 25, Warsaw 2015, s. 131.

¹⁴ Obecność metropolity Aleksandrii na tym soborze była czymś zupełnie oczywistym, bo tematyka obrad dotyczyła przede wszystkim dwóch poważnych problemów, z którymi borykano się na terenie Egiptu, czyli schizmy melicyjskiej i kontrowersji ariańskiej. Dodatkowo obecność Aleksandra na soborze poświadcza zachowana lista uczestników Soboru Nicejskiego, którzy złożyli swoje podpisy pod ustalonymi kanonami cf. E.

może był jednym ze współredaktorów przyjętego na nim *credo*, którego później Atanazy, jego następca, tak zawzięcie bronił. Poza tym, biskupi aleksandryjscy musieli się mierzyć z wewnętrznymi problemami w postaci schizmy melicyjańskiej i kontrowersji ariańskiej i dlatego nie sądzę, by któryś z nich zmieniał wypracowany w Nicei porządek. Nie zapominajmy także o roli cesarza Konstantyna, który osobiście dokładał starań, żeby w całym Imperium wcielano w życie ustalenia tego soboru¹⁵. Sławomir Bralewski słusznie zauważa, że Konstantyn był zainteresowany jednością w łonie Kościoła, chciał uniknąć kolejnych konfliktów i związanych z nimi podziałów. Z tego powodu, zależało mu na uporządkowaniu spraw związanych z kościelną strukturą organizacyjną. Niewykluczone nawet, że cesarz inspirował wybrane rozwiązania, które zapisano w kanonach dotyczących posługi biskupów¹⁶. Osobiste zaangażowanie Konstantyna w tworzenie kościelnego porządku prawnego jest kolejnym czynnikiem, który przemawia za tym, że metropolici Aleksandrii raczej nie łamałyby norm przyjętych w Nicei. Inaczej narażałoby się na niełaskę panującego, co w rezultacie mogło się skończyć utratą urzędu i zesłaniem. Zatem powstaje pytanie, dlaczego w *Kanonach Hipolita* napisano o współudziale prezbitera w wyświęcaniu biskupa.

Inne źródła egipskiej proveniencji z interesującego nas okresu nie opisują podobnej praktyki. Owszem, u dwóch autorów pochodzących spoza Egiptu i żyjących w IV i V wieku znajdujemy informacje na temat szczególnej roli prezbiterów w tamtejszym Kościele. Pierwszym jest Hieronim, który w jednym z listów napisał, że w Aleksandrii aż do czasów Heraklasy i Dionizego, prezbiterzy wybierali spośród siebie biskupa¹⁷. Drugim jest Ambrozjaster, który w dwóch miejscach wspominał, że w Aleksandrii i całym Egipcie prezbiterzy zastępowali nieobecnego biskupa w przewodniczeniu obrzędowi konfirmacji¹⁸. Świadectwa obu cytowanych powyżej autorów są jednak przedmiotem dyskusji, która od wielu lat toczy się wśród uczonych, na temat początków i rozwoju instytucji episkopatu monarchicznego w Egipcie¹⁹. Nie wiemy skąd obaj posiadali takie wiadomości. Obaj pisali mniej więcej w tym samym czasie, czyli w drugiej połowie IV wieku. Hieronim piętnował

Honigmann, *La Liste Originale des Pères de Nicée*, B 14, 1939, s. 44-48; V. Ruggieri, *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac*. 7 (olim Mardin Orth. 309/9), OCP 59.2, 1993, s. 327-342.

¹⁵ S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, BL I, Łódź 1997, s. 151-153.

¹⁶ *Ibidem*, s. 172, 173.

¹⁷ Hieronim, *List 146*, [in:] Hieronim ze Strydonu, *Listy (131-156)*, tłum. J. Czuj, red. M. Ożóg, H. Pietras, t. 5, Kraków 2013, s. 81-83.

¹⁸ Pseudo-Augustinus, *Qvaestiones veteris et Novi Testamenti* CI, 5, [in:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 50, ed. A. Souter, Vindobonae-Lipsiae 1908, s. 196 [dalej: CSEL]; Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulas Paulinas, Ad Efesios* IV, 11, 12, [in:] CSEL, Vol. 81.3, Salzburg 1969.

¹⁹ Jej przebieg streściła Ewa Wipszycka, która również w niej uczestniczy cf. eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 43-45.

zachowania niektórych rzymskich diakonów, którzy uzurpowali sobie pierwszeństwo godności przed prezbiterami, dlatego odwołał się do historycznego przykładu. Ewa Wipszycka przypuszcza, że Hieronim mógł nie mieć pewności, który z biskupów zmienił zasady ordynacji i dlatego podał dwa imiona. Oczywiście, zasady wyboru biskupa mogły stopniowo ulegać reformie za kolejnych pontyfikatów Heraklasy i Dionizego²⁰. Wspomniany fragment listu Hieronima przeanalizował Albano Vilela, który uznał, że autor opisywał w nim rzeczywistość sprzed ukształtowania się monarchicznego episkopatu. Jednakże żadne dokumenty z III wieku nie potwierdzają takiej praktyki na terenie Egiptu. Dlatego Vilela wyraził przypuszczenie, że jeśli miała ona w ogóle miejsce, to być może w pierwszych latach III wieku²¹. Podobną opinię wyraził Paul Bradshaw, który również uważa, że ten opis ukazuje praktykę, którą prawdopodobnie stosowano na terenie Egiptu w pierwszej połowie III wieku²². Na temat opisu Ambrozjastra możemy podejrzewać, że prawdopodobnie zetknął się z jakimś wyjątkowym przypadkiem, gdy prezbiterzy przewodniczyli obrzędowi zastrzeżonemu dla biskupa i wziął go za regułę²³.

Nie umiemy powiedzieć, dlaczego o wyjątkowych uprawnieniach egipskich prezbiterów milczą rodzime źródła²⁴. Takich informacji nie znajdziemy również u Euzebiusza z Cezarei, który około 310 roku ukrywał się przed prześladowaniami na pustyni egipskiej²⁵. Ewa Wipszycka uważa, że historyk celowo pominął szczególne uprawnienia prezbiterów w Egipcie, gdyż kolidowały one z jego poglądem na sukcesję apostolską sprawowaną przez biskupów, która stała się głównym wątkiem jego *Historii kościelnej*. Oczywiście nie możemy tego wykluczyć i być może badaczka ma rację. Od dawna wiadomo, że jest to bardzo subiektywne dzieło, a autor dobierał materiały archiwalne tak, by pasowały do jego koncepcji. Niemniej musimy rozważyć kilka faktów. Po pierwsze, Euzebiusz przebywał w Egipcie stosunkowo krótko na pustyni w Tebaidzie, gdzie się ukrywał. Następnie został aresztowany

²⁰ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 51.

²¹ A. Vilela, *La Condition Collégiale des Prêtres au III^e siècle*, Paris 1971, s. 173-179.

²² cf. P.F. Bradshaw, *The Participation of other Bishops...*, s. 337.

²³ Chociaż Angelo Di Berardino uważa, że w tym przypadku przekazuje historyczną informację też z III wieku cf. idem, *Testimonianze di vita presbiterale nelle „institutiones” del IV secolo*, [in:] *La formazione al sacerdozio ministeriale nella cetechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, a cura S. Felici, Roma 1992, s. 159.

²⁴ E. Wipszycka, *Początki episkopatu monarchicznego w Egipcie*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 5, Kraków 2004, s. 271-278; B.A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt*, [in:] *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*, ed. J.E. Goehring, J.A. Timbie, Washington 2007, s. 105, 106. Cf. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905, s. 37-38; S. Lunn-Rockcliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007, s. 107-115.

²⁵ Cf. C. Curti, *Eusebius of Caesarea (Palestine)*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 873. Co do umiejscowienia konkretnych wydarzeń z życia Euzebiusza w chronologii, są wśród uczonych pewne rozbieżności cf. A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, „Supplements to Vigiliae Christianae” 67, Leiden-Boston 2003, s. 37, przypis 2.

i uwięziony. Dopiero po uwolnieniu na podstawie edyktu cesarza Galeriusza, powrócił do Palestyny. Nie wiemy gdzie był przetrzymywany, jak długo, ani czy od razu wrócił do ojczyzny. Mimo wszystko omawiane wydarzenia rozegrały się w krótkim okresie pomiędzy 310 a ok. 312 rokiem. Nie mamy pewności, czy w tym czasie Euzebiusz mógł lepiej poznać historię struktur egipskiego Kościoła. Wiemy, że do swojej *Historii Kościelnej* korzystał później z bogatego archiwum i biblioteki w Cezarei. Na podstawie przechowywanych tam dokumentów rekonstruował większość faktów. Znajdowały się tam na pewno dokumenty z czasów pontyfikatu Dionizego, metropolity Aleksandrii²⁶. Skoro jednak dziwnym trafem nie przetrwał żaden dokument z III wieku poświadczający taką praktykę w Egipcie, być może w Cezarei też takiego nie było. Ewa Wipszycka na podstawie źródeł z późniejszych okresów postawiła hipotezę, że praktyka wyboru biskupa z grona prezbiterów w Egipcie, mogła mieć miejsce jeszcze przy wyborze Aleksandra, czyli mniej więcej w tym samym czasie, gdy przebywał tam Euzebiusz²⁷. Musimy jednak pamiętać, że relacje wykorzystane przez badaczkę są bardzo późne. To prawda, że mogą zawierać fragmenty z nieistniejących już starożytnych archiwów, ale na obecnym etapie jest to nie do sprawdzenia. I chociaż wywody interpretacyjne Ewy Wipszyckiej wydają się w pełni logiczne i są niezwykle interesujące, to nadal pozostają jedynie hipotezą. Przede wszystkim, wciąż nie znamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego źródła z III i IV wieku nic nie wspominają na temat tej szczególnej roli prezbiterów w Egipcie.

W każdym razie nic nie potwierdza tego, żeby w IV wieku prezbiterzy mogli współuczestniczyć w konsekrowaniu biskupa. W moim przekonaniu jest wielce prawdopodobne, że autor *Kanonów Hipolita* chciał uwiarygodnić pochodzenie i czas powstania swojego dzieła, dlatego odwołał się do dawno zarzuconego już obyczaju. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, iż w kanonie 4 podkreślono, że prezbiterzy nie mają władzy wyświęcania²⁸. Pojawia się tutaj wyraźna sprzeczność, którą można wytłumaczyć jedynie użyciem w kanonie 2 opisu anachronicznej praktyki. Niewykluczone również, że zdaniem autora *Kanonów Hipolita* zbyt mocno ograniczono rolę prezbiterów w Kościele i to był jego osobisty postulat, by przywrócić tej grupie jej dawne znaczenie. Potwierdzenie jednej z tych hipotez wymaga dalszych badań, ale do ich kontynuowania brakuje przesłanek w postaci nowych źródeł.

²⁶ Cf. A. Carriker, *The Library of Eusebius...*, s. 13-27.

²⁷ Uczona w swoich badaniach nad rozwojem instytucji kościelnych w późnoantycznym Egipcie oparła się m.in. na liście monofizycznego patriarchy Antiochii Sewera z VI wieku do Izajasza, biskupa Emezy oraz na *Rocznikach Patriarchy Aleksandrii Eutyliusza* z X wieku cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 45-54.

²⁸ *Can. Hipp.* 4, s. 354, 355.

Autor *Kanonów Hipolita* poświęcił dużo miejsca na omówienie codziennych obowiązków biskupa. Jednym z jego podstawowych zadań było zapewnienie ciągłości posługi duszpasterskiej we własnej diecezji. Dlatego, gdy zachodziła potrzeba, konsekrował kolejnych prezbiterów i diakonów. Bardzo możliwe, że co do przydatności kandydatów, zasięgał opinii u współpracujących z nim prezbiterów²⁹. Dokonywał również ordynacji subdiakonów oraz lektora, któremu uroczyście wręczał ewangeliarz³⁰.

Ważnym aspektem działalności biskupa było dopuszczanie katechumenów do chrztu. Według *Kanonów Hipolita* mający otrzymać chrzest musiał mieć poręczyciela, który w obecności biskupa poświadczał jego gorliwość, prawowierność i uczciwość. Po upewnieniu się, że intencje kandydata są uczciwe, a jego życie pobożne, biskup zezwalał na przystąpienie do chrztu. Sama uroczystość rozpoczynała się w sobotę wieczorem (wigilia niedzieli). Biskup dokonywał egzorcyzmów, które miały oczyścić katechumenów z wszelkiego wpływu złych duchów. Po całonocnym czuwaniu, rankiem następował chrzest. Po zanurzeniu katechumenów w wodzie, biskup udzielał im daru Ducha Świętego poprzez nałożenie rąk na głowę. Po uroczystości chrztu biskup koncelebrował Eucharystię³¹.

Innym niezwykle istotnym obowiązkiem biskupa, była troska o potrzebujących i chorych. W wymiarze praktycznym opieka ta odbywała się na wielu płaszczyznach³². *Kanony Hipolita* wymieniają kilka z nich. Po pierwsze, powinien odwiedzać chorych. Tego rodzaju posługa nie byłaby możliwa bez dobrego źródła informacji. Dlatego autor *Kanonów Hipolita* podkreślał w tym względzie rolę diakona, który miał na bieżąco informować biskupa o każdym chorym³³. Oczywiście działalność biskupa w tej materii nie ograniczała się tylko do niesienia pocieszenia duchowego, czy udzielania ostatniego namaszczenia. Przede wszystkim chorzy, którzy nie posiadali rodziny, a co za tym idzie podstawowej opieki, otrzymywali pomoc od instytucji kościelnych³⁴. Autor informuje, że ci, którzy byli ubodzy, mogli

²⁹ *Can. Hipp.* 4, 5, s. 354-357. Cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 16.

³⁰ *Can. Hipp.* 7, s. 358-361.

³¹ *Can. Hipp.* 19, s. 374-387; *Trad. ap.* 15-21, SC 11 bis, s. 68-95. Wymagania stawiane katechumenom oraz przebieg obrzędu chrztu, opisane w *Kanonach Hipolita*, zostały zaczerpnięte z *Tradycji apostoelskiej*. Cf. R. Murawski, *Historia Katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 188-239; S. G. Hall, *Institutions in the pre-Constantinian ecclēsia*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, ed. M.M. Mitchell, F.M. Young, vol. 1, Cambridge 2014, s. 422-423. Na temat teologicznej koncepcji chrztu i związanych z nim procedur w III i IV wieku cf. A. Młotek, *Postawy i świadectwa...*, s. 24-49; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 159-162, 317-321.

³² A. Młotek, *Postawy i świadectwa...*, s. 258-261; A. Uciecha, *Dziedzictwo starożytności chrześcijańskiej w zakresie opieki nad biednymi*, [in:] *Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej*, red. A. Barciak, Katowice 2004, s. 13-30.

³³ *Can. Hipp.* 24, s. 390-393.

³⁴ W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980, s. 22, 23; A. Młotek, *Postawy i świadectwa...*, s. 259; W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, AUL.FH 48, 1993, s.

korzystać z opieki zapewnianej w przykościelnym dormitorium³⁵. Według *Kanonów Hipolita*, to do biskupa należał obowiązek utrzymywania chorych. Pomocą w zabezpieczeniu funduszy na ten cel, miał mu służyć ekonom. Jeśliby zachodziła potrzeba, biskup miał udostępnić ekonomowi naczynia gliniane dla chorych. Prawdopodobnie chodziło o to, aby mieli w czym spożywać posiłki w dormitorium³⁶. W Aleksandrii zabieraniem samotnych chorych do biskupiego szpitala zajmowali się parabolanie³⁷. Jeśli rzeczywiście *Kanony Hipolita* powstały w Egipcie w IV wieku, to ich autor niewątpliwie musiał, przynajmniej ze słyszenia, znać tę grupę sanitariuszy. Być może nie wspomniał o nich dlatego, że podpisywał się imieniem duchownego żyjącego jakieś sto lat wcześniej.

Drugim aspektem troski o potrzebujących, była pomoc ubogim. W tym celu biskup pozyskiwał dary oraz czuwał nad ich dystrybucją. Kanon 32 wspomina, że jeśli jakiś zamożny chrześcijanin chciałby złożyć ofiarę na rzecz biednych, wówczas miał ją przyjąć przebiter, a w razie jego nieobecności diakon. Cały dar miał być jak najszybciej rozdany ubogim. Nad całym procesem rozdzielania tej ofiary miał czuwać donator i nie wolno było z niej cokolwiek pozostawić dla duchownych³⁸. W tym samym przepisie napisano, że jeżeli osoba prywatna zorganizowałaby dla ubogich agapę, wówczas powinna zaprosić biskupa, aby pobłogosławił posiłek i pomodlił się w intencji gospodarza oraz zebranych. Autor zachęcał do zachowywania na takim spotkaniu odpowiedniego porządku i trzeźwości³⁹. Pseudo-Hipolit opisał jeszcze inny rodzaj agapy, który odbywał się po mszy świętej⁴⁰. Spożywano na niej eulogie, czyli dary, które wierni przynieśli do kościoła. Należały do nich chleby

22-24; A. Uciecha, *Dziedzictwo starożytności...*, s. 22-25; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 233, 234.

³⁵ *Can. Hipp.* 24, s. 390-393.

³⁶ Rene G. Coquin przyznaje, że arabska fraza użyta w kanonie 25 i dotycząca wspomnianych naczyń, sprawia problem interpretacyjny. Uczony odwołał się do wersji Ibn al-'Assāla, z której wynika, że autor kanonów miał na myśli naczynia gliniane cf. *Can. Hipp.* 25, s. 392, 393, przypis 2.

³⁷ Praca parabolanów polegała m.in. na zabieraniu chorych z ulic i przenoszeniu ich do przytułków. Był to nie tylko przejaw miłosierdzia, ale w ten sposób zapobiegano też wybuchowi epidemii cf. H. Gregoire, *Sur le personel hospitalier des Églises. Parabolans et Privataires*, B 13. 1938, s. 283-285; K.G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley 1982, s. 99, 100, przypis 93; M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006, s. 166, 167; A. Di Berardino, *Parabalani (Parabolani)*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 3, s. 63.

³⁸ *Can. Hipp.* 32, s. 404, 405. Ewa Wipszycka (*Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles 1972, s. 111, przypis 1) zauważa, że niniejsze obostrzenia w sprawie rozdzielania darowizn dla ubogich wprowadzono w IV wieku na skutek nadużyć, których dopuszczali się duchowni przywłaszczający sobie ich część.

³⁹ *Can. Hipp.* 32, 34 s. 404-407. Cf. J.F. Rubio Navarro, *Agape*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 57, 58. Nie dziwi fakt, że Kościół chciał zachować nad takimi spotkaniami kontrolę. Agapy organizowane przez prywatnych donatorów mogły być pretekstem do urządzania libacji cf. Gregorius Nazianzenus, *De seipso* 217-221, PG 37, kol. 986.

⁴⁰ *Can. Hipp.* 33, 35 s. 404-409. Wytyczne dotyczące przebiegu agapy zostały prawdopodobnie zaczerpnięte z *Tradycji apostoelskiej* cf. *Trad. ap.* 25-28, SC 11 bis, s. 100-108. Na temat agap organizowanych we wspólnotach chrześcijańskich na Wschodzie w IV i V wieku cf. A. Pałucki, *Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, VP 16, 1996, s. 211-213.

blogosławieństwa oraz inne produkty żywnościowe. Na początku nabożeństwa były one niesione w procesji w kierunku ołtarza, gdzie je przyjmował i błogosławił biskup⁴¹. Po mszy rozdzielano je wszystkim wierzącym. Katechumeni nie mogli brać udziału w tym posiłku⁴². Spotkaniu w kościele episkopalnym przewodniczył biskup. W pozostałych kościołach na terenie diecezji, w tej roli musieli go zastępować prezbiterzy⁴³. Agapy służyły umacnianiu jedności wspólnoty, ale najbardziej na nich korzystali ubodzy, którzy najczęściej byli pozbawieni możliwości przyniesienia czegokolwiek do kościoła. Wszystko, czego nie zdołali zjeść mogli zabrać do domu. Dzięki takiemu udzielaniu charytatywnego wsparcia, biskup zyskiwał poparcie licznej biedoty, która w razie zagrożenia stawiała za nim murem⁴⁴.

W oczach autora *Kanonów Hipolita*, posługa biskupa zajmowała centralne miejsce w życiu wspólnoty. Wokół jego osoby ogniskowały się wszystkie aspekty życia kościelnego oraz wszelkie przyziemne sprawy życia codziennego. W wyobrażeniu Pseudo-Hipolita biskup miał być zżyty z własną wspólnotą. Powinien znać potrzeby jej członków i opiekować się nimi. Jest to zresztą zgodne z tym, co wiemy na temat stylu posługi niektórych egipskich biskupów. Papirusy przebadane przez Ewę Wipszycką nakreślają właśnie taki jej obraz. Pokrzywdzeni chłopci nie wahali się przyjść do biskupa, by prosić o interwencję. Nawet jeśli biskup miał ważnych gości, wierni mogli przyjść i prosić o błogosławieństwo. Oczywiście nie wiemy, czy wszędzie to wyglądało tak samo. Uczona zastanawia się, czy na sposób usługiwania biskupów znanych jej z przestudiowanych dokumentów, miał wpływ fakt, że nie mieszkali oni w miejskich rezydencjach biskupich, tylko w położonych na pustkowiu mniszach celach⁴⁵. Podejrzewam, że mogło to mieć jakieś znaczenie. Nie umiem sobie wyobrazić takiej swobody w kontaktach wiernych z biskupem w Aleksandrii, gdzie dla metropolity pracowały rozbudowane kurialne urzędy. Jednakże, poza stolicą, Egipt nie posiadał tak zorganizowanych wielkich metropolii. Duże skupiska ludności koncentrowały się na terenach rolniczych i biegły od Delty wzdłuż Nilu. Miejscowe wspólnoty liczyły od kilkunastu do kilkudziesięciu tysięcy wiernych, a mimo to, biskupi doskonale orientowali się w ich problemach i rozpatrywali sprawy różnych nadużyć⁴⁶. Działo się tak oczywiście dzięki dobremu przepływowi informacji, który zapewniały raporty miejscowych duchownych. Nie

⁴¹ *Can. Hipp.* 36, s. 408-411. Cf. A. Di Berardino, *Eulogia*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 866.

⁴² *Can. Hipp.* 33, s. 406, 407.

⁴³ *Can. Hipp.* 34, s. 406, 407.

⁴⁴ W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 22.

⁴⁵ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 333-335.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 334.

możemy jednak wykluczyć, że również przyczyniało się do tego preferowanie przez biskupów bardziej bezpośredniego kontaktu z wiernymi.

W swoim zbiorze Pseudo-Hipolit skoncentrował się na istotnym znaczeniu duszpasterskich i charytatywnych aspektów służby biskupa. Nie omówił jego roli w rozstrzyganiu kwestii natury dyscyplinarnej, a jedynie opisał, jakich postaw powinni się wystrzegać chrześcijanie⁴⁷. Uznał, że ustanowione przez biskupów w diecezjach zasady są słuszne, mają apostołską proveniencję i nie powinny być zmieniane. W ten sposób podkreślił ciągłość kościelnego nauczania oraz znaczenie posługi biskupów w charakterze strażników wiary⁴⁸.

1.2 Prezbiterzy

Szczególną uwagę autora *Kanonów Hipolita* przykuła posługa prezbiterów. Znajdujemy w nich wiele wskazówek i przepisów, które bezpośrednio dotyczyły ich służby. Wcześniej nadmieniałem, że właśnie z tego powodu Rene G. Coquin uważał, iż autorem tego dzieła mógł być prezbiter⁴⁹. Kolegium prezbiterów stanowiło fundament, na którym oparto funkcjonowanie pierwotnego Kościoła, ale w IV wieku prezbiterzy podlegali już biskupowi⁵⁰. Przy przedstawianiu obowiązków prezbiterów, redaktor czerpał z *Tradycji apostołskiej*. Nie ulega jednak wątpliwości, że treść kanonów dostosował do lokalnych realiów.

Autor nie opisał kryteriów, jakie powinien spełniać prezbiter. Prawdopodobnie podlegał on takim samym wymaganiom, jakie stawiano biskupowi. Z kanonu 9 dowiadujemy się jedynie, że prezbiter powinien być wykształcony⁵¹. Nie wiemy, jaki dokładnie rodzaj edukacji Pseudo-Hipolit miał na myśli. Zapewne chodziło mu nie tylko o podstawowe umiejętności czytania i pisania, ale również o dobrą znajomość *Pisma Świętego* i liturgii. Możemy przyjąć, że był to jego kolejny postulat, mający na celu poprawienie sprawowanej

⁴⁷ *Can. Hipp.* 38, s. 412-427.

⁴⁸ *Can. Hipp.* 23, s. 390, 391.

⁴⁹ Cf. R.-G. Coquin, *Introduction...*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte*, ed. crit. et introd. et trad. franç. idem, PO 31.2, Paris 1966, s. 319.

⁵⁰ Początkowo prezbiterzy, jako „starsi” zarządzali gminami chrześcijańskimi kolegalnie. W połowie II wieku coraz większą rolę w kierowaniu wspólnotą zaczął zyskiwać urząd biskupa. Na temat ewolucji pozycji prezbiterów w hierarchii duchownej od I do V w., por. H. Chadwick, *Episcopacy in the Second Century*, „Churchman” 62.2, 1948, s. 79-88; J. McCue, *Bishops, Presbyters, and Priest in Ignatius of Antiochia*, TS 28.4, 1967, s. 828-834; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 27-29; eadem, *Początki episkopatu...*, s. 271-299; C. Krakowiak, *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, VP 28, 2008, t. 52.1, s. 513-530; W. Bielak, *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, VP 30, 2010, s. 63-75; P. Szewczyk, *Πρεσβυτεροί w czasach Ojców Apostolskich*, VP 31, 2011, s. 261-270; A. Orczyk, *Pedagogia wzoru...*, s. 138-141, 147-158; E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 43-60.

⁵¹ *Can. Hipp.* 9, s. 362, 363.

posługi. W IV i V wieku duchowni nie byli przygotowywani do pełnienia swoich funkcji. Wielu pochodziło z niższych warstw społecznych i reprezentowało niski poziom wykształcenia⁵².

Według Pseudo-Hipolita posiadanie żony nie stanowiło przeszkody w pełnieniu funkcji prezbitera. Nie nakładał on na tę grupę obowiązku przestrzegania wstrzemięźliwości seksualnej. W kanonie 8 postanowił, że jeśli żona prezbitera urodzi dziecko, to on nie powinien być odsunięty od posługi⁵³. W IV wieku na terenie Egiptu było wielu żonatych duchownych. Najwyraźniej egipski kler nie był skłonny przyjmować na siebie takiego ograniczenia. Wydaje się to potwierdzać relacja Sokratesa Scholastyka, który napisał, że biskup Górnej Tebaidy, Pafnucy, sprzeciwił się narzuceniu duchownym takiego jarzma⁵⁴.

Prezbiterzy byli konsekrowani przez biskupa. Według autora *Kanonów Hipolita* ryt święceń miał przebiegać niemal tak samo, jak wypadku ordynacji biskupa. Różnił się jedynie dwoma szczegółami: prezbiter nie mógł być intronizowany na katedrze i podczas liturgii nie wymieniano jego imienia. Tymczasem w kanonach 7 i 8 *Tradycji apostoelskiej* wyraźnie napisano, że pozostali prezbiterzy nakładają dłonie na głowę ordynowanego duchownego⁵⁵. Nie oznaczało to jednak, że prezbiterzy wyświęcali kapłana. Kanon 8 *Tradycji apostoelskiej* wyjaśnia, że kapłani nie mogą dokonywać święceń i konsekratorem jest wyłącznie biskup. W niniejszym przepisie podkreślono również, że prezbiter jedynie może otrzymać dar Ducha Świętego, ale sam nie może go udzielać⁵⁶. Położenie dłoni na głowie wyrażało jedność wszystkich prezbiterów z ordynowanym kapłanem i było symbolicznym gestem przyjęcia go do tego kolegium⁵⁷. Następnie autor *Kanonów Hipolita* napisał, że prezbiter jest we wszystkim równy biskupowi poza godnością katedry i władzą wyświęcania⁵⁸. Niewykluczone, że właśnie zaakcentowaniu tego poglądu służyło zmodyfikowanie praktyki święceń prezbiterów opisanej w *Tradycji apostoelskiej*. Miało wykazać, że pomiędzy godnością biskupa i prezbitera zachodzi niewielka różnica. Musimy zauważyć, że to

⁵² Cf. A. Di Berardino, *Testimonianze di vita presbiterale*..., s. 160-163; E. Wipszycka, *Kościół w świecie*..., s. 30.

⁵³ *Can. Hipp.* 8, s. 360, 361. Cf. przypis 6.

⁵⁴ Socrates Scholasticus, *HE* I, 11, SC 477, s. 142-147. W ostatnim czasie niektórzy uczeni powątpiewają w historyczność tej relacji. Uważają, że Sokrates w ten sposób próbował wytłumaczyć, dlaczego duchowni na Wschodzie nie przestrzegają celibatu cf. S. Hübner, *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien*, München 2005, s. 72, 73. Nie wchodząc w szczegóły tej dyskusji musimy zauważyć, że nawet jeśli to zdarzenie nie miało miejsca, to żeby je uprawdopodobnić, autor odwołał się do praktyki stosowanej w egipskim duchowieństwie w V wieku.

⁵⁵ *Trad. ap.* 7, 8, SC 11 bis, s. 56-61.

⁵⁶ *Trad. ap.* 8, SC 11 bis, s. 60, 61.

⁵⁷ Nałożenie rąk nie zawsze miało wymiar sakramentalny cf. W. Croce, *Aus der Geschichte des Diakonates*, [in:] *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, hrsg. K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg-Wien 1962, przypis 28, s. 95, 96.

⁵⁸ *Can. Hipp.* 4, s. 354, 355.

niezwykle śmiało stwierdzenie, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że mamy do czynienia z rzeczywistością w czwartowiecznym Egipcie. Prawdopodobnie jest to kolejny osobisty postulat autora.

Cesarz Konstantyn obdarował biskupów wieloma prerogatywami oraz przywilejami, które znacznie rozszerzyły ich wpływy i podniosły społeczny status⁵⁹. Znacząca część tych uprawnień nie rozciągała się na pozostałe stopnie hierarchii duchownej. Prezbiterzy i diakoni w pełni podlegali biskupowi. Szczególnie w Egipcie uwidaczniała się bardzo duża zależność kleru od miejscowego biskupa oraz pełne podporządkowanie wszystkich biskupów metropolie Aleksandrii⁶⁰. Fakt, że nie mogło być mowy o równości statusów biskupa i prezbitera w egipskim Kościele w IV wieku potwierdzają Sokrates Scholastyk i Hermiasz Sozomen. Obaj historycy opisali kościelne relacje pomiędzy metropolitą Aleksandrii, Teofilem a prezbiterem Izydorem⁶¹. Z obydwu opisów jasno wynika, że prezbiter Izydor był w pełni podporządkowany Teofilowi, nawet jeśli cieszył się bardzo dużym zaufaniem, ponieważ opiekował się pielgrzymami, zarządzał funduszami na rzecz ubogich oraz był wysyłany, jako przedstawiciel metropolity⁶². Nawet wówczas, gdy Teofil wystawił jego kandydaturę na urząd arcybiskupa Konstantynopola, oczekiwał od niego pełnego posłuszeństwa. Jego strategicznym celem było przejęcie kontroli nad stołeczną metropolią kościelną i ustanowienie prymatu biskupstwa aleksandryjskiego na całym Wschodzie⁶³. W tym wypadku odległość Aleksandrii od stolicy nie odgrywała dużej roli, gdyż egipski metropolita posiadał w niej swoich agentów tzw. apokryzjariuszy, którzy będąc oficjalnie

⁵⁹ Waldemar Cerań wymienił większość tych przywilejów, które wzmacniały znacząco pozycję społeczną i eklezjalną biskupów. Po pierwsze, biskupa nie można było oskarżać przed trybunałem świeckim. Po drugie, biskup mógł rozpatrywać i wydawać wyroki w sprawach cywilnych, jeśli odwołano się do jego jurysdykcji. Po trzecie, od 321 roku biskupi mogli wyzwać niewolników przynależących do wspólnoty chrześcijańskiej. Po czwarte, biskupi korespondowali z urzędnikami państwowymi wstawiając się za pokrzywdzonymi, dłużnikami, czy więźniami. Po piąte, biskup zarządzał niepodzielnie majątkiem Kościoła. Po szóste, dzięki zwolnieniom podatkowym i subwencjom zbożowym, biskup nadzorował działalność charytatywną w Kościele. Polegała ona na wspieraniu całej rzeszy ubogich i chorych, co zawsze dawało mu olbrzymie poparcie społeczne cf. idem, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 16-25.

⁶⁰ Na temat pełnej zależności egipskich biskupów od patriarchy Aleksandrii cf. E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi...*, s. 177-193.

⁶¹ Sokrates Scholasticus, *HE* V, 15; VI, 2, 5, 9, SC 505, s. 192-195, 260-263, 274, 275, 298-301; Sozomenus, *HE* VIII, 2, 3, 12, 13, SC 516, s. 240-245, 284-291.

⁶² Jedną z misji Izydora, o której wspomina Sozomen było udanie się z Akacjuszem z Beroi do Rzymu, gdzie obaj uzyskali uznanie Flawiana przez Stolicę Apostolską, jako biskupa Antiochii cf. Sozomenus, *HE* VIII, 3, SC 516, s. 242-247. Później Teofil poróżnił się z Izydorem, co skończyło się ekskomuniką i wydaleniem prezbitera z Aleksandrii cf. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 206, 207.

⁶³ Sokrates Scholasticus, *HE* VI, 2, SC 505, s. 263; Sozomenus, *HE* VIII, 2, SC 516, s. 241-243. Cf. M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, BL V, Łódź 2000, s. 74, 75.

jego przedstawicielami, informowali go o wszystkim w miarę na bieżąco i reprezentowali jego interesy na dworze cesarskim⁶⁴.

Według *Kanonów Hipolita* do grona prezbiterów mógł zostać zaliczony tzw. „wyznawca”⁶⁵. Do tej grupy należeli chrześcijanie, którzy w czasie prześladowań składali przed pogańskimi sądami wyznanie wiary i odbywali karę więzienia⁶⁶. W kanonie 6 napisano, że w takim przypadku nie zachodziła potrzeba udzielania święceń. Gdyby natomiast został wybrany na biskupa powinien być konsekrowany. Jeśli zaś mężczyzna był znieważany z powodu wiary, ale nie przebywał w więzieniu i był godny bycia prezbiterem, powinien również zostać wyświęcony. Niniejszy przepis jest niemal dosłowną kopią kanonu 9, który odnajdujemy w zrekonstruowanej *Tradycji apostołskiej*⁶⁷. Jedyną różnicę stanowi zalecenie Pseudo-Hipolita, aby ten, który nie odbył żadnej kary, nie był wyświęcany na biskupa. Wydaje się zatem, że niniejszy zbiór przepisów musiał powstać niedługo po ustaniu represji. Prawdopodobnie autor odnosi się tutaj do ostatnich prześladowań, które miały miejsce na Wschodzie za panowania Licyniusza po 321 roku, a które zakończyło zwycięstwo Konstantyna⁶⁸. Możliwe, że modyfikacja, którą autor wprowadził w stosunku do tekstu *Tradycji apostołskiej*, ukazuje rozwiązanie przyjęte w Egipcie krótko po ustaniu prześladowań.

Następnie autor odniósł się do możliwości zmieniania przez prezbiterów miejsca posługi. Jeżeli do diecezji przybywał prezbiter z innej miejscowości, wówczas autor *Kanonów Hipolita* zalecał zweryfikowanie jego *dossier* oraz potwierdzenie jego kwalifikacji. Miejscowy kler powinien wówczas nawiązać kontakt z biskupem miasta, z którego przybywał. Gdyby jednak ze względu na odległość było to niemożliwe, wówczas kanon nakazywał sprawdzenie jego kościelnej wiedzy. Jak już wspomniałem powyżej, zapewne chodziło o upewnienie się, że posiadał znajomość *Biblii* i liturgii⁶⁹. W IV wieku przenoszenie się duchownych musiało być sporym problemem, skoro tę sprawę regulowały zgromadzenia

⁶⁴ Apokryzjariusze kościołni byli wysłannikami metropolitów, w tym aleksandryjskiego, którzy na stałe rezydowali w stolicy i oprócz funkcji dyplomatycznej, pełnili rolę informatorów cf. A. Emereau, *Apocrisiaires et apocrisiariat. Notion de l'apocrisiariat ses variétés a travers l'histoire*, EO 17, 1914-1915, s. 289-297; idem, *Les Apocrisiaires en Orient*, EO 17, 1914-1915, s. 542-548; P. Magdalino, *Apokrisiarios*, [in:] ODB, Vol. I, s. 136; M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa...*, s. 76.

⁶⁵ *Can. Hipp.* 6, s. 358, 359.

⁶⁶ Cf. O. Jiménez, *Confesor*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 585, 586.

⁶⁷ *Trad. ap.* 9, SC 11 bis, s. 64, 65.

⁶⁸ Waldemar Ceran podkreślił, że z powodu braku informacji źródłowych, nie znamy rozmiaru represji stosowanych wobec chrześcijan przez Licyniusza, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, przypis 1, s. 10, 62. Rzeczywiście relacja Euzebiusza z Cezarei jest stosunkowo lakoniczna cf. Eusebius Caesarensis, *HE* X, 8, trad. G. Bardy, SC 55, s. 113-118. Na temat antychrześcijańskich posunięć Licyniusza cf. Ch. Pietri, *La conversion: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une Chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, T. II, Paris 1995, s. 201-203.

⁶⁹ *Can. Hipp.* 9, s. 360-363.

biskupów⁷⁰. Duchowny zmieniający miejsce pobytu powinien otrzymać list polecający. Kanon 9 pozwala nam przypuszczać, że zdarzały się przypadki, kiedy przybysz uzurpował sobie godność kościelną, a nie posiadał takiej rekomendacji. Tego typu zabezpieczenie było niezwykle ważne z dwóch powodów. Po pierwsze IV wiek był stuleciem, w którym na Wschodzie toczyła się batalia o ustanowienie ortodoksji. Schizmy i herezje poważnie zagrażały jedności Kościoła i państwa rzymskiego. Dlatego sprawdzenie prawomyślności kandydata na prezbitera, odgrywało istotną rolę. Poza tym, ewentualne uzurpowanie sobie godności duchownej mogło się wiązać z próbą wyłudzenia korzyści finansowych. Cesarz Konstantyn i jego następcy, obdarzyli duchownych wieloma przywilejami, do których należały m.in. zwolnienia podatkowe oraz subwencje zbożowe⁷¹. Zatem wydaje się naturalne, że wspólnota chciała mieć pewność, że nie ma do czynienia z naciągaczem, który będzie żyć na koszt jej i państwa.

Kolejną sprawą, którą obszernie poruszył autor w *Kanonach Hipolita*, był udział prezbitarów w liturgii. Jednym z najważniejszych obrzędów liturgicznych był chrzest. Autor *Kanonów Hipolita* omówił tę uroczystość dosyć szczegółowo. Prezbyterzy razem z biskupem uczestniczyli w tym obrzędzie. Jeden namaszczał katechumena olejem egzorcyzmów, drugi zanurzał go trzykrotnie w wodzie, a trzeci po jego wyjściu z wody namaszczał go olejem dziękczynienia i prowadził do kościoła. Potem pod koniec uroczystej Eucharystii prezbyterzy nieśli kielichy z mlekiem i miodem, które spożywali nowo ochrzczeni, jako symbol, że są ponownie narodzonymi dziećmi bożymi⁷².

Prezbyterów miała obowiązywać surowa dyscyplina dotycząca nabożeństw. Codziennie mieli się zbierać w kościele na jutrzni o pianiu koguta, czyli o świcie. Było to modlitewne nabożeństwo, podczas którego oprócz modlitw, recytowano *Psalmy* i czytano *Pismo Święte*. Umieszczenie niniejszego przepisu pomiędzy kanonem 20 mówiącym o czterdziestodniowym poście, a kanonem 22, który omawia organizację Wielkiego Tygodnia, sugeruje, że nakaz codziennego gromadzenia się o poranku w kościele dotyczył okresu

⁷⁰ Przypadki przeprowadzek prezbitarów i diakonów musiały być częste, gdyż zajął się tą sprawą synod w Arles w 314 r. Ustalono na nim, że prezbyterzy lub diakoni, którzy zmieniają miejsce zamieszkania, utracą swoje funkcje cf. *Arleate (314)*, can. 2, 21, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381...*, s. 71, 73. Zakaz przenoszenia się duchownych z miasta do miasta ostatecznie usankcjonował Sobór w Nicei w 325 roku cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 15, 16, COGD I, s. 27, 28. Cf. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 158-159.

⁷¹ J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1958, s. 172-179; W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 16, 23, 25; I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku. Na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Gdańsk 1999, s. 76-87; M. B. Leszka, *Rola duchowieństwa...*, s.12-29.

⁷² *Can. Hipp.* 19, s. 379-381.

Wielkiego Postu⁷³. Prezbiterom i pozostałym duchownym stanowczo zabraniano się spóźniać. Jedynym usprawiedliwieniem mogła być choroba. Jest to w pełni zrozumiałe, gdyż spóźnianie zakłócało porządek zgromadzenia. Ciekawy jest zapis, że duchowny, który się spóźnia będzie wyłączony⁷⁴. Należy jednak przypuszczać, że nie chodziło tu o ekskomunikę. Podejrzewam, że ten przepis mówi raczej o pozbawieniu udziału w tym konkretnym nabożeństwie, tym bardziej, że ten zapis mógł też dyscyplinować spóźniających się wiernych⁷⁵. Jeśli przyjmiemy, że w większości kościołów drzwi wejściowych pilnowali porządkowi (ostiariusze), to uniemożliwienie wejścia spóźnionej osobie do środka, nie nastroczało większego problemu. Kanon 29 nakazywał kapłanom zachowanie dyscypliny podczas sprawowania Eucharystii. Autor zabraniał prezbiterom rozmawiać, gdy znajdowali się przy ołtarzu za zasłoną. Po udzieleniu komunii i ponownym udaniu się za zasłonę mieli być zajęci wyłącznie modlitwą i śpiewaniem psalmów⁷⁶. Najwidoczniej zdarzały się takie swobodne pogawędki duchownych, które kanonista słusznie uznał za naruszenie powagi celebracji. Możemy zauważyć, że miejsce za zasłoną, gdzie znajdował się ołtarz, posiadało dla niego szczególny wymiar. Przyporównał je do sanktuarium w przybytku, gdzie niegdyś stała Arka Przymierza, będąca przejawem osobistej obecności Boga⁷⁷.

Pseudo-Hipolit opisał także kilka szczegółów dotyczących udziału prezbiterów w celebrowaniu Eucharystii. W czasie mszy prezbiterzy i diakoni mieli być odziani w białe szaty. Winny one być dostojniejsze niż ubiór zebranych wiernych⁷⁸. Zapewne autorowi chodziło tutaj o krój, wykonanie i być może, chociaż tego nie napisał, ozdobne hafty. W przypadku egipskich chrześcijan, mogło to być pewne przeniesienie z tradycji pogańskiej, gdyż w czasach faraonów kapłani podczas obrzędów najczęściej byli odziani w białe szaty. Co ciekawe, dzisiaj również koptyjscy kapłani podczas Eucharystii używają białych szat liturgicznych, ozdobionych haftowanymi krzyżykami, które symbolizują czystość i radość.

⁷³ Dzisiejsi Koptowie sprawują codziennie Eucharystię właśnie w okresie Wielkiego Postu cf. R.F. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, przeł. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014, s. 137, 138.

⁷⁴ *Can. Hipp.* 21, s. 386-389.

⁷⁵ Tekst nie jest do końca jasny. Coquin przywołał przykłady dwóch rękopisów, w których występują odmienne lekcje cf. *Can. Hipp.* 21, przypis 4, s. 387. W zależności od redakcji manuskryptu, może odnosić się do duchownych lub do wiernych, którym zdarzało się spóźniać.

⁷⁶ *Can. Hipp.* 29, s. 398-401.

⁷⁷ Autor *Kanonów Hipolita* porównał psalmy śpiewane przez prezbiterów do dzwonków przyszytych na dolnych brzegach efodu izraelskiego arcykapłana, które miały sygnalizować jego przybycie do sanktuarium, gdzie znajdowała się Arka Przymierza. Inaczej aniołowie, którzy jej strzegli, wzięliby go za intruza i uśmiercili cf. *Księga Wyjścia* 28:34, 35.

⁷⁸ *Can. Hipp.* 37, s. 410, 411. Annick Martin (*Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996, s. 153, 154, przypis 165) wyjaśnia, że chodzi tu białą tunikę nazywaną po grecku στιχάρια λινῆ.

Wyjątkiem jest liturgia Wielkiego Tygodnia (poza Wielkim Czwartkiem) oraz nabożeństwa za zmarłych, kiedy na znak żałoby przywdziewają szaty czarne lub fioletowe⁷⁹.

Prezbiterzy razem z diakonami zostali zobligowani do uważania, by nikt spoza grona wierzących nie próbował przystąpić do Najświętszego Sakramentu⁸⁰. To rozporządzenie zapewne dotyczyło nieochrzczonych katechumenów, którym nie wolno było przyjmować komunii oraz pokutujących chrześcijan⁸¹. Nie było to łatwe zadanie, mimo, że duchowni dobrze znali członków swojej wspólnoty i wiedzieli, kto należy do grona katechumenów, a na kogo nałożono pokutę lub ekskomunikowano. Jednakże musimy pamiętać, że do kościoła przychodziła bardzo duża liczba wiernych i w tłumie niegodna osoba mogła umknąć uwadze duchownych. Taka czujność była też wskazana z powodu rozłamów, które nękały egipski Kościół i dookoła pojawiali się różni schizmatycy i heretycy, a im należało odmówić wspólnoty z wierzącymi.

Przy omawianiu koncelebracji, autor nie pominął też pewnej praktycznej kwestii. Godnemu przebiegowi nabożeństwa mogły zagrozić owady. Niewielkie otwory okienne wpuszczały mało światła do środka kościoła. Poza tym niektóre nabożeństwa odprawiano późnym wieczorem, w nocy albo o świcie. Konieczne było stosowanie lamp, których światło zwabiało owady⁸². Jeśli chodziłyby po ołtarzu lub powpadały do kielicha z winem, to doszłoby do świętokradztwa. Dlatego autor *Kanonów Hipolita* uczulał duchownych stojących najbliżej ołtarza, by temu przeciwdziałali⁸³.

Pseudo-Hipolit zadbał również o to, aby chorzy prezbiterzy mieli udział w Eucharystii. Gdy któryś z nich zaniemógł, wówczas diakon po niedzielnej liturgii miał mu zanieść chleb ofiarny i wino, aby mógł je własnoręcznie przyjąć⁸⁴.

Innym ważnym aspektem posługi prezbiterów, był ich udział w charytatywnej działalności na rzecz potrzebujących. Aktywnie uczestniczyli oni w dystrybucji darów składanych na rzecz ubogich⁸⁵. Ponadto w kościołach, w których nie było obecnego biskupa, mieli przewodniczyć wspólnym agapom związanym z rozdawaniem eulogii. Kanon 34

⁷⁹ Cf. J.M. Czerski, *Liturgie Kościołów Wschodnich. Liturgia Kościoła Bizantyjskiego, Ormiańskiego i Koptyjskiego*, Opole 2009, s. 136, 137.

⁸⁰ *Can. Hipp.* 28, s. 398, 399.

⁸¹ R. Murawski, *Historia Katechezy...*, s. 200-203, 230-234.

⁸² Temat ten omawiam szerzej przy okazji analizowania *Kanonów Pseudo-Atanazego*.

⁸³ *Can. Hipp.* 29, s. 398-401. Nie mamy pewności, że chodziło tutaj o prezbiterów. Autor napisał o duchownych wolnych od innych czynności. Jeśli biskup i prezbiterzy udzielali komunii świętej to zadanie to mogło należeć do diakonów.

⁸⁴ *Can. Hipp.* 30, s. 402, 403. Ten przepis mówiący o tym, że kapłan własnoręcznie ma przyjąć przyniesiony mu sakrament, może potwierdzać, że *Kanony Hipolita* powstały po 325 roku. Kanon 18 Soboru w Nicei zakazywał diakonom udzielania prezbiterom Komunii Świętej cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 18, COGD I, s. 29, 30.

⁸⁵ *Can. Hipp.* 32, s. 404, 405.

informuje, że podczas tego spotkania należał im się taki sam szacunek i posłuszeństwo, jakie oddaje się biskupowi⁸⁶. W moim przekonaniu, autor ponownie powtórzył tutaj postulat zapisany na samym początku, że prezbiter jest niemal we wszystkim równy biskupowi. Oczywiście, jak wyjaśniłem powyżej, w IV wieku na terenie Egiptu nie mogło być o tym mowy.

Jak wynika z powyższego, kompilator *Kanonów Hipolita* poświęcił bardzo dużo miejsca obowiązkom prezbiterów. Wydaje się, że w jego opinii, pomimo faktu, że zajmowali drugorzędną pozycję, ich posługa była równie ważna, jak obowiązki biskupa. Być może był niezadowolony z tego, że w jego czasach biskup monarchiczny sprawował niepodzielne rządy w Kościele. Może uważał, że prezbiterom należą się większe uprawnienia i dlatego odwołał się do dokumentu z czasów, gdy w Egipcie tak było. Ponieważ jednak *Tradycja apostolska* nie potwierdzała jego roszczeń, zmodyfikował jej wybrane fragmenty i stworzoną przez siebie kompilację podpisał imieniem Hipolita.

1.3 Diakoni

Diakoni są trzecim stopniem *superioris ordinis*, którego posługę określają przepisy zawarte w *Kanonach Hipolita*. Pseudo-Hipolit nie opisał wymagań, jakie stawiał kandydatom do funkcji diakonów. Przy omawianiu ich ordynacji ponownie odwołał się do norm zapisanych w *Tradycji apostolskiej*, ale wniósł do nich swoje poprawki. Autor *Kanonów Hipolita* stwierdził, że rytuał wyświęcania diakonów powinien być taki sam, jak w przypadku prezbitera⁸⁷. Oznaczałoby to, że w jego trakcie prezbiter również nakładał dłonie na głowę nowego diakona. Pamięamy jednak, że kanony 7 i 8 *Tradycji apostolskiej* zezwalały prezbiterom na ten akt tylko podczas święceń kapłana. I jak mogliśmy zauważyć, wówczas wykonywali taki gest wszyscy prezbiterzy. Na diakona nakładał ręce tylko biskup⁸⁸. Przypuszczam, że intencją tej modyfikacji odsłania cel posługi, jaki według Pseudo-Hipolita miał przyświecać diakonom. Napisał on, że winni być sługami biskupa i prezbiterów we

⁸⁶ *Can. Hipp.* 34, s. 406, 407.

⁸⁷ *Can. Hipp.* 5, s. 356, 357.

⁸⁸ *Trad. ap.* 7, 8, SC 11 bis, s. 57-61. Pod koniec V wieku taki sposób wyświęcania diakona potwierdziły kanony, które około 475 roku zebrano na synodzie w Galii cf. *Statuta Ecclesiae Antiqua*, can. 92, [in:] *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, ed. C. Munier, CCSL 148, Turnholt 1963, s. 181 [dalej: *Statut. Eccl. Ant.*]. Na temat historii

i rękopisów tej kolekcji cf. C. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua. Édition – Études Critiques*, Paris 1960, s. 13-71. Wiele rozwiązań przyjętych w niniejszej kolekcji, pochodzi z przepisów uchwalonych i wypraktykowanych na Wschodzie cf. *Ibidem*, s. 222-225. Dlatego odwołuję się do ich treści i używam w celu konfrontowania z informacjami zawartymi w analizowanych przeze mnie zbiorach normatywnych.

wszystkim, nie tylko w czasie mszy świętej⁸⁹. Tymczasem według kanonu 8 *Tradycji apostoelskiej*, diakon był powołany do usługiwania tylko biskupowi⁹⁰. Należy zauważyć, że to zaszeregowanie potwierdził kanon 18 Soboru w Nicei⁹¹. W moim przekonaniu, te obydwie korekty służyły udowodnieniu tezy, że Hipolit, którego imieniem podpisał się autor, przyznawał presbiterom szersze prerogatywy.

Na temat roli, jaką diakoni mieli pełnić podczas liturgii, autor *Kanonów Hipolita* podał szczątkowe informacje⁹². Z kanonu 3 dowiadujemy się, że podczas liturgii towarzyszącej ordynacji biskupa, diakon przynosił wyświęconemu dary ofiarne, czyli chleb i wino, a ten przystępował do celebrowania Eucharystii⁹³. W myśl kanonu 31 diakon mógł udzielać komunii świętej, jeśli otrzymał pozwolenie od biskupa lub presbitera⁹⁴. Być może przepis ten wychodził naprzeciw wiejskim parafiom, gdzie przy dużej liczbie wierzących było niewielu duchownych. Z kanonu 37 dowiadujemy się, że podczas celebracji mszy świętej diakoni również przywdziewali białe szaty⁹⁵.

Według *Kanonów Hipolita* diakoni pełnili ważną rolę w procedurach przyjmowania katechumenów do Kościoła. Jeśli konwertyta zapragnął zostać chrześcijaninem, musiał przedstawić powody swojego nawrócenia podczas wstępnej „rozmowy kwalifikacyjnej”. Gdy się upewniono, że ma szczere intencje, wstępnie pouczano go na podstawie *Pisma Świętego* i przyjmowano go do grona katechumenów. Pseudo-Hipolit napisał, że to właśnie diakon wstępnie wykladał katechumenowi zasady wiary⁹⁶. *Tradycja apostoelska* nie wspomina, że należało to do obowiązków diakona⁹⁷. W innych źródłach z tego okresu również nie ma wymogu, by diakon posiadał wykształcenie i zdolności nauczycielskie⁹⁸. Niewątpliwie oczekiwano, że będzie dobrze znał *Pismo Święte* i podstawy wiary, ale nauczanie na podstawie *Biblii*, było zarezerwowane dla biskupa i presbiterów⁹⁹. Sam autor *Kanonów Hipolita* podkreślał, że to od presbiterów wymagano posiadania wykształcenia¹⁰⁰. Na

⁸⁹ *Can. Hipp.* 5, s. 356, 357.

⁹⁰ *Trad. ap.* 8, SC 11 bis, s. 58, 59.

⁹¹ *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 18, COGD I, s. 29, 30.

⁹² Podczas nabożeństwa diakoni mieli do wypełnienia określone zadania, por. K. Klauza, *Diakon w Kościele syryjskim...*, s. 677-679.

⁹³ *Can. Hipp.* 3, s. 352, 353.

⁹⁴ *Can. Hipp.* 31, s. 402, 403.

⁹⁵ *Can. Hipp.* 37, s. 410, 411.

⁹⁶ *Can. Hipp.* 10, s. 362, 363. Cf. E. Ferguson, *Baptism in Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan-Cambridge 2009, s. 465.

⁹⁷ *Trad. ap.* 15, SC 11 bis, s. 68, 69.

⁹⁸ Cf. K. Klauza, *Diakon w Kościele syryjskim (III-IV w.)*, VP 9, 1989, s. 676-677; C. Krakowiak, *Posługiwanie biskupów...*, s. 513-530.

⁹⁹ Cf. M. Górski, *Diakonat w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-IX w.)*, VP 9, 1989, s. 710-711; A. Orczyk, *Pedagogia wzoru...*, s. 174-176.

¹⁰⁰ *Can. Hipp.* 9, s. 360-363.

podstawie *Konstytucji apostolskich* wiemy, że pod koniec IV wieku syryjscy diakoni przedstawiali katechumenów biskupowi, ale nie ma wzmianki, że wprowadzali ich w tajniki wiary¹⁰¹. Zatem niewykluczone, że w Egipcie obarczono tym obowiązkiem diakonów. Jeśli mamy tu do czynienia z lokalną praktyką, to oznacza, że w Egipcie stawiano diakonom wyższe wymagania, niż w innych prowincjach rzymskiego Wschodu.

Pseudo-Hipolit poświęcił dużo uwagi obowiązkom diakonów związanym ze wspieraniem chorych i potrzebujących. Jednym z ich ważniejszych zadań było pomaganie samotnym chorym oraz informowanie biskupa na bieżąco o tym czego potrzebowali. Kanon 24 dodaje, że diakon powinien towarzyszyć biskupowi podczas wizyty u chorego. Do ich obowiązków należało także odwiedzanie chorych presbiterów i przynoszenie im po mszy świętej komunii, którą własnoręcznie przyjmowali¹⁰². Innym ważnym ich zajęciem było troszczenie się o tych, którzy się ukrywali i potrzebowali pomocy¹⁰³. Wydaje się, że nie mogło tutaj chodzić o ofiary prześladowań, skoro *Kanony Hipolita* spisano w drugim ćwierćwieczu IV stulecia. Jednak wówczas ukrywających się z różnych powodów nie brakowało. Mogli to być drobni przestępcy np. złodzieje, dłużnicy publiczni i inne osoby mające problemy z prawem, którzy schronili się w kościele. Być może były to osoby, które chciały się odwołać do sprawiedliwości sądu biskupiego i liczyły, że ich sprawa zostanie osądzona obiektywnie¹⁰⁴. Prawdopodobnie to o ludzi takiego pokroju miał zadbać diakon¹⁰⁵. Kolejnym ich obowiązkiem było pomaganie ekonomowi w rozdzielaniu jałmużny wdowom, sierotom i ubogim¹⁰⁶. Zapewne diakoni posiadali dobre rozeznanie w sytuacji materialnej członków wspólnoty i pomagali nie tylko przy rozdawaniu środków finansowych lub zboża, ale również służyli informacjami, które pozwalały weryfikować, czy dana osoba rzeczywiście potrzebuje wsparcia¹⁰⁷. Ponadto mogli zastępować presbitera podczas przyjmowania darów dla ubogich i w ich przekazywaniu potrzebującym. W trakcie agapy byli odpowiedzialni za

¹⁰¹ *Const. Ap.* VIII, 32, 2, [in:] SC 336, s. 234-237.

¹⁰² *Can. Hipp.* 30, s. 402-403.

¹⁰³ *Can. Hipp.* 5, s. 356, 357.

¹⁰⁴ W prawie wydanym prawdopodobnie w 333 roku cesarz Konstantyn zezwolił na przeniesienie rozprawy z sądu świeckiego do sądu biskupiego cf. *Const. Sirmod.* I, [in:] *CTh*, s. 477. Waldemar Cerań wyjaśnił dlaczego wiele osób na tym skorzystało cf. idem, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 16, 17.

¹⁰⁵ Rzymianie od dawna znali i korzystali z instytucji azylu świątynnego. Po roku 313 stopniowo przeszła ona do praktyki kościelnej cf. W. Mossakowski, *Azyl w późnym cesarstwie rzymskim (confugium ad statuas, confugium ad ecclesias)*, Toruń 2000, s. 22-36. Ostatecznie w październiku 392 roku cesarz Teodozjusz I zalegalizował prawo do azylu kościelnego cf. *CTh*, IX, 45, 1., s. 264, 265.

¹⁰⁶ *Can. Hipp.* 5, 24, s. 355-357, 390-393.

¹⁰⁷ O tym, jak ten aspekt działalności przedstawiają inne źródła cf. W. Croce, *Aus der Geschichte...*, s. 100-104.

zapalanie lampy oraz rozdzielanie pobłogosławionego chleba¹⁰⁸. Gdyby prezbiter był na niej nieobecny, wówczas diakon miał przewodniczyć modlitwie nad chlebem¹⁰⁹.

Niewątpliwie autor *Kanonów Hipolita* położył duży nacisk na służebną rolę diakonów. Nie omówił szczegółowo kryteriów, jakim powinny odpowiadać osoby kandydujące na ten urząd. Jednakże z uważnej lektury kanonów możemy wywnioskować, że stawiał diakonom duże wymagania. Po pierwsze, powinni być bystrzymi obserwatorami i potrafić gromadzić informacje na temat potrzeb chorych i ubogich. Oznaczało to, że powinni nawiązać zażyłe relacje z członkami wspólnoty. Niejednokrotnie mogło się to wiązać z demaskowaniem pozorów biedy, które próbowali stwarzać ludzie chcący wyłudzić środki, jakimi dysponował Kościół. Po drugie, według autora pełnili ważną rolę podczas wspólnych agap, podczas których mieli dbać o należyty porządek. Po trzecie, mieli być odpowiedzialni za przekazywanie wstępnej nauki katechumenom, co świadczy o tym, że oczekiwano, że będą dobrze znać treść *Pisma Świętego* oraz kościelne zasady, które na co dzień obowiązywały chrześcijan.

W moim przekonaniu, tak jak zasugerowałem powyżej, opis posługi diakona zawarty w *Kanonach Hipolita*, posłużył autorowi do wzmocnienia wyrazistości tezy, że prezbiterzy są niemal równi biskupom. Dlatego podkreślał, że diakoni mają służyć także prezbiterom i to nie tylko podczas mszy świętej. Według niego prezbiter posiadał prerogatywy, które upoważniały go do zezwalania diakonowi, żeby udzielał komunii świętej wiernym oraz zlecania mu zastępstwa w określonych obowiązkach. Jego stwierdzenia możemy potraktować jedynie jako kolejny postulat. Wiemy bowiem, że w połowie IV wieku, w miastach na Wschodzie, o wszystkich sprawach kościelnych decydowali biskupi¹¹⁰.

1.4 Clerici inferioris ordinis

W dalszej kolejności, autor *Kanonów Hipolita* przedstawił wymagania dotyczące duchownych tzw. niższych święceń, lektorów i subdiakonów. Umieścił je w jednym kanonie,

¹⁰⁸ *Can. Hipp.* 32, s. 402-405.

¹⁰⁹ *Can. Hipp.* 35, s. 406-409.

¹¹⁰ Kanon 57 problematycznego synodu (lub synodów) w Laodycei, datowanego zazwyczaj pomiędzy 343 a 381 rokiem, wyraźnie postanawiał: „Similiter et presbyteri praeter consilium episcopi nihil agant” cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 57, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers*, T. I, 2, Roma 1962, s. 153. Na temat synodu w Laodycei i związanych z nim hipotez cf. rozdział I, przypis 32. Podobnie chorepiskopi nie mogli ustanawiać prezbiterów i diakonów bez zgody biskupa miejskiego cf. *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 10, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 112.

co pozwala nam przypuszczać, że dla obydwu funkcji wyznaczał te same kryteria¹¹¹. Autor nie omówił precyzyjnie kwalifikacji, jakie powinni posiadać kandydujący do nich mężczyźni. Ogólnikowo zalecał, żeby kandydat na lektora posiadał takie same cnoty, jakie charakteryzowały diakona. Ponieważ wcześniej nie omówił zalet, jakie jego zdaniem miał posiadać diakon, toteż możemy się domyślać, że zapewne miał na myśli sumienność i troskliwość związaną z wykonywaniem powierzonych zadań. Następnie zaznaczył, że lektora nie powinno się wyświęcać przez nałożenie rąk, tylko biskup wręczy mu uroczyste ewangelia¹¹². Gest ten symbolizował objęcie funkcji związanej z publicznym odczytywaniem fragmentów *Pisma Świętego*¹¹³.

Pseudo-Hipolit zaznaczył, że w taki sam sposób miał być ustanowiony subdiakon¹¹⁴. Oznaczało to, że kandydatom do tej funkcji stawiał takie same wymagania co lektorowi, a sposób ustanowienia miał być przeprowadzony w ten sam sposób¹¹⁵.

Kanon 7 jest kompilacją, do której autor wykorzystał dwa kanony z *Tradycji apostoelskiej*. Dowiadujemy się z nich, że na lektora i subdiakona nie powinno się nakładać rąk, czyli wyświęcać¹¹⁶. Tymczasem z komentarza dołączonego przez autora *Kanonów Hipolita* wynika, że obaj nie byli wyświęceni przez nałożenie rąk, tylko byli ustanawiani przez nałożenie jednej dłoni¹¹⁷. Niewykluczone, że autor opisał lokalną praktykę, którą stosowano w jego wspólnocie. Na Wschodzie spotykamy różne tradycje ceremoniału ordynacji lektora i subdiakona, które z czasem ewoluowały. Niektóre z nich uznawały wyświęcanie lektora i subdiakona przez nałożenie obu rąk¹¹⁸.

¹¹¹ *Can. Hipp.* 7, s. 358-361. Na temat obowiązków związanych z pełnieniem obu funkcji cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 29; A. Orczyk, *Pedagogia wzoru...*, s. 141-142, 144-145.

¹¹² *Can. Hipp.* 7, s. 358, 359. Ten starożytny zwyczaj ustanawiania lektora po wręczeniu kodeksu, potwierdził pod koniec V wieku synod w Galii cf. *Statut. Eccl. Ant.*, can. 96, s. 183.

¹¹³ Cf. *Can. Hipp.* 37, s. 410-411.

¹¹⁴ *Can. Hipp.* 7, s. 360, 361.

¹¹⁵ W jednej z wersji rytu ordynacji subdiakona przewidywano, że biskup wręczy mu pusty kielich i patenę, a archidiakon podaruje dzbanuszek z naczyniem do mycia dłoni i ręcznik. Symbolizowało to przejście obowiązków związanych z obsługiwaniem naczyń liturgicznych w czasie nabożeństwa cf. *Statut. Eccl. Ant.*, can. 93, s. 182.

¹¹⁶ *Trad. ap.* 11, 13, SC 11 bis, s. 66-69. W wersji sahidyjskiej znajdujemy informację, że wręczeniu księgi lektorowi towarzyszy modlitwa biskupa cf. *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L.E. Phillips, Minneapolis 2002, s.74.

¹¹⁷ *Can. Hipp.* 7, s. 360, 361. W tym miejscu, gdzie jest mowa, że nie należy nakładać ręki na osobę żyjącą w celibacie, tekst arabski zawiera słowo *reka* رة (jad) w liczbie pojedynczej. Inaczej niż przy stwierdzeniu, że na lektora nie nakłada się rąk, gdzie tekst arabski używa słowa *reka* رة (ajad) w liczbie mnogiej. To rozróżnienie jest w pełni zgodne z logiką treści kanonu, w innym przypadku zachodziłaby wewnętrzna sprzeczność.

¹¹⁸ Cf. J.M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte: Ses documents - son titulaire, ses origines et son caractere*, OCA 155, Roma 1965, s. 371-376, 390, 391; P.F. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1990, s. 93-101. O tym, że praktyka ordynacji poszczególnych stopni hierarchii kościelnej w Egipcie miała charakter lokalny cf. M.E. Johnson, *Liturgy in Early Christian Egypt*, Cambridge 1995, s. 35. Należy podkreślić, że w tzw. *Sakramentarzu Serapiona z Tmuis* pochodzącym prawdopodobnie z drugiej połowy IV wieku, nie ma mowy o wyświęcaniu lektorów i subdiakonów. W modlitwach od 12-14 ryt święceń

Interesujący pozostaje inny aspekt poruszony przez autora *Kanonów Hipolita*, a mianowicie kwestia bezżenności. Kanon 7 wyraźnie podkreśla, że nie należy wyznaczać do tych funkcji nikogo, kto żyje w celibacie. Jedyne wyjątek mogli stanowić mężczyźni w wieku dojrzałym, którzy posiadali nieposzlakowaną opinię¹¹⁹. Jest to zastrzeżenie, którego nie spotykamy na temat lektora i subdiakona w innych źródłach¹²⁰. W świadomości autora obydwie funkcje nie należały do kapłaństwa, niemniej ich pełnienie wiązało się z godnym przebiegiem nabożeństwa. Pierwszy miał bezpośredni kontakt z *Pismem Świętym*, a drugi dotyczył naczyń liturgicznych. Zapewne dlatego pisarz nalegał, żeby tacy mężczyźni mieli jasną sytuację rodzinną i cieszyli się dobrą opinią. Ich posługa była pośrednio związana ze świętością liturgii. To po raz kolejny pokazuje nam, z jakim szacunkiem i poczuciem obowiązku, kanonista traktował sprawy związane z organizacją chrześcijańskiego kultu.

Pseudo-Hipolit podał niewiele szczegółów na temat liturgicznych zadań duchownych, którzy pełnili obydwie funkcje. Napisał, że gdy w czasie nabożeństwa obaj modlą się sami, powinni stać z tyłu¹²¹. Być może miał tu na myśli wstępną część nabożeństwa, w trakcie której odmawiano szereg modlitw przygotowujących do celebracji Eucharystii¹²². Subdiakonowi polecał, żeby posługiwał za diakonem¹²³. Prawdopodobnie chodziło mu tutaj, żeby subdiakon wykonywał wszystkie polecenia diakona. Kanon 13 *Tradycji apostoelskiej* podkreślał, że subdiakon ma naśladować diakona¹²⁴. Etiopska wersja tego przepisu mówi o tym, że subdiakon miał służyć diakonowi¹²⁵. Ten fragment pozwala snuć przypuszczenie, że niektórzy bardziej ambitni subdiakonowie mogli próbować przejmować zadania diakonów, czym łamali ustalony porządek¹²⁶.

przewidziano tylko dla trzech podstawowych stopni hierarchii kościelnej. Lektorzy i subdiakonowie zostali wymienieni w modlitwie 25, którą odmawiano za biskupa i cały Kościół cf. M.E. Johnson, *The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary, Liturgical and Theological Analysis*, OCA 249, Roma 1995, s. 58-61, 76, 77. Maxwell E. Johnson w przygotowanym przez siebie wydaniu krytycznym, szczegółowo omówił stan badań nad tzw. *Sakramentarzem Serapiona z Tmuis* cf. *Ibidem*, s. 21-44.

¹¹⁹ *Can. Hipp.* 7, s. 360, 361, przypis 3. Coquin uznał, że autor był przeciwny celibatowi całego duchowieństwa i ten zakaz rozszerzył na duchownych tzw. niższych święceń. Pseudo-Hipolit zalecał, żeby żyjący w celibacie mężczyźni wyświęceni na duchownego byli w wieku dojrzałym i posiadali dobrą opinię o dotychczasowym prowadzeniu się.

¹²⁰ Nie znajdziemy takiego wymogu w żadnej wersji *Tradycji apostoelskiej*, w *Konstytucjach apostoelskich*, ani w tzw. *Statutach Starożytnego Kościoła* cf. *The Apostolic Tradition...*, s. 74, 78; *Const. Ap.* VIII, 21, 22, SC 336, s. 222-225; *Statut. Eccl. Ant.*, can. 93, 96 s. 182, 183. Jedynie w tzw. *Kanonach apostoelskich* zezwolono lektorom i kantorom, aby się żenili po objęciu funkcji cf. *Can. ap.* 26, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, T. 3, SC 336, s. 280, 281.

¹²¹ *Can. Hipp.* 7, s. 360, 361.

¹²² Cf. A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, przekł. S. Jakobielski i in., Warszawa 1978, s. 111.

¹²³ *Can. Hipp.* 7, s. 360, 361.

¹²⁴ *Trad. ap.* 13, SC 11 bis, s. 68, 69.

¹²⁵ *The Apostolic Tradition...*, s. 78.

¹²⁶ Cf. E. Wipszycka, *Les ordres mineurs dans l'Egypte du IV^e au VIII^e siècle*, JJP 23, 1993, s. 192.

W kanonie 37 Pseudo-Hipolit opisał praktykę czytania przez lektorów *Pisma Świętego* przed rozpoczęciem nabożeństwa, gdy wierni schodzili się do Kościoła¹²⁷. Pozwalała ona nie tylko skupić uwagę na zbliżającej się mszy, ale również była okazją do słuchania treści *Biblii* przez osoby, które nie potrafiły czytać. Dzięki temu niektórzy mogli uczyć się całych fragmentów *Pisma Świętego* na pamięć¹²⁸.

Pseudo-Hipolit niewiele uwagi poświęcił posłudze lektorów i subdiakonów. Obydwie funkcje potraktował, jako niezbędne dopełnienie służby liturgicznej. Ich obowiązki związane z celebracją nabożeństwa były jednak na tyle istotne, że oczekiwał od tych, którzy je wykonywali, żeby zachowywali czystość moralną. Jednakże podane przez autora lakoniczne informacje, nie pozwalają nam nakreślić szerszego obrazu posługi tych duchownych.

W *Kanonach Hipolita* nie znajdziemy informacji o egzorcystach i ostiariuszach. Możliwe, że we wspólnocie autora nie znano takich funkcji. Inne źródło tzw. *Sakramentarz Serapiona z Tmuis* wymienia w modlitwie 25 tylko lektorów, subdiakonów i hermeneutów (ἐρμηνέων). W nim również nie wspomniano egzorcystów i ostiariuszy¹²⁹. Według opisu *Kanonów Hipolita*, namaszczenia olejem egzorcyzmów podczas ceremonii chrztu dokonywali prezbiterzy i być może nie widziano potrzeby tworzenia do tego celu osobnej funkcji¹³⁰. Jeśli chodzi o akolitów, to wiemy, że ten stopień nie przyjął się na Wschodzie¹³¹.

1.5 Ekonom

Jedną z osób, które według *Kanonów Hipolita* miały na co dzień wspierać biskupa w jego działalności, był ekonom. W niniejszym zbiorze znajdujemy na jego temat dwie informacje. Z kanonu 5 dowiadujemy się, że w imieniu biskupa dysponował on środkami, które przeznaczano na pomoc wdowom, sierotom i ubogim. Dlatego polecano diakonowi,

¹²⁷ *Can. Hipp.* 37, s. 410-411. W tym przepisie autor ukazał sytuację, która mogła mieć miejsce jedynie w kościele episkopalnym, gdzie we mszy uczestniczyła duża ilość duchownych, w tym lektorów. Inaczej przedstawiało się to na wsi, gdzie jeden duchowny podczas nabożeństwa musiał pełnić kilka funkcji. Oczywiście liczba duchownych z poszczególnych grup w episkopalnym kościele, zależała od zamożności danej diecezji cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 115.

¹²⁸ Na temat informacji, jakie posiadamy z innych źródeł na temat obowiązków i posługi egipskich subdiakonów i lektorów cf. E. Wipszycka, *Les ordres mineurs dans l'Égypte...*, s. 190-205.

¹²⁹ M.E. Johnson, *The Prayers of Sarapion of Thmuis...*, s. 76, 77. W Kościele apostolskim „ἄλλω δὲ ἐρμηνεία γλωσσῶν” odnosił się do daru tłumaczenia języków, którymi pod wpływem Ducha Świętego mówili chrześcijanie cf. *Pierwszy List do Koryntian* 12, 10. Jednakże użyty w *Sakramentarzu Serapiona z Tmuis* zwrot ἐρμηνέων oznacza funkcję tłumacza, który na żywo przekładał z jednego języka na drugi homilię biskupa lub fragmenty nabożeństwa. Na ten temat cf. F.E. Brightman, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*, JTS 1.2, 1900, s. 254, 255; Ἑρμηνευτής, ó, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1995, s. 549.

¹³⁰ *Can. Hipp.* can. 19, s. 378, 379.

¹³¹ K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła...*, s. 115; A. Orczyk, *Pedagogia wzoru...*, s. 144.

żeby mu służył¹³². Zapewne chodziło o przekazywanie informacji na temat tego, kto aktualnie potrzebował udzielenia jałmużny. Diakoni mieli się dobrze orientować w tym, kto był chory lub komu należało pomóc. Dzięki takiemu przepływowi informacji, taka działalność charytatywna Kościoła mogła być skuteczna. W kanonie 25 autor precyzował, że na ekonomie spoczywała odpowiedzialność za chorych. Miał on im zapewnić wszystko czego potrzebowali, włącznie z naczyniami do spożywania posiłków¹³³.

Kanony Hipolita nie wyjaśniają, jakie wymagania powinien spełniać kandydat na to stanowisko. Niewątpliwie przy jego doborze dużą rolę odgrywały osobiste preferencje biskupa¹³⁴. Musiała to być osoba ciesząca się dużym zaufaniem i potrafiąca dobrze gospodarować powierzonymi środkami. Najczęściej to zadanie powierzano osobom duchownym, choć sama funkcja nie wchodziła w skład hierarchii kościelnej¹³⁵. Jednym z takich ekonomów był wspomniany wcześniej prezbiter Izydora, który w imieniu patriarchy Teofila zarządzał funduszami na rzecz ubogich¹³⁶. Potrzebujących było zazwyczaj wielu. Waldemar Ceran napisał, że „Kościoły biskupie, zwłaszcza te, które znajdowały się w dużych miastach, żywiły i odziewały całe roje biedaków”¹³⁷. Z tego powodu praca ekonoma była niezwykle ważna, gdyż nie tylko pozwalała przeżyć ludziom poszkodowanym przez los, ale także wpływała na nastroje społeczne. Tego typu działalność charytatywna niejednokrotnie zapobiegała wybuchowi zamieszek, których obawiali się przedstawiciele władzy centralnej. Ponadto pomoc materialna umacniała przywiązanie beneficjentów do biskupa, a co za tym idzie, do Kościoła¹³⁸. W krytycznych sytuacjach, o czym pisałem powyżej, masy ludności wspierane przez miejscowego biskupa, stawały w jego obronie¹³⁹.

¹³² *Can. Hipp.* 5, s. 356, 357.

¹³³ *Can. Hipp.* 25, s. 392, 393.

¹³⁴ Należy się zgodzić z Ewą Wipszycką, że źródła nie przedstawiają w jasny sposób procedur, które towarzyszyły wyborowi kościelnych ekonomów w Egipcie cf. eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 257. *Kanony Teofila* informują o tym, że kandydaturę ekonoma zatwierdzał biskup, ale musiała ona uzyskać akceptację całego duchowieństwa. Sprawie tej poświęcam więcej uwagi poniżej, przy omawianiu przepisów zawartych w tym źródle cf. *Can. Theoph.*, can. 10, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 270.

¹³⁵ Cf. E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, SEA 52, Roma 1996, s. 216.

¹³⁶ Cf. przypisy 61, 62.

¹³⁷ W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 22.

¹³⁸ Na temat roli ekonoma w Kościołach na Wschodzie w IV wieku cf. I. Milewski, *Majątek kościelny i jego funkcja w świetle pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, VP 18, 1998, t. 34-35, s. 421-423.

¹³⁹ W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 22.

Należy zauważyć, że w egipskim Kościele urząd ekonoma istniał na długo przed uchwałami synodu w Chalcedonie, na którym formalnie zatwierdzono tę funkcję i nakazano, aby każda diecezja powołała takiego urzędnika¹⁴⁰.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że autor *Kanonów Hipolita* zdawkowo potraktował funkcję ekonoma. Jednakże w moim przekonaniu istnieją przesłanki, które mogą świadczyć o tym, że dla niego był to ważny urząd. Po pierwsze, oddał diakonów do dyspozycji ekonoma. Po drugie, podkreślił odpowiedzialność ekonoma za osoby chore. Może to być ważna wskazówka, gdyż w niniejszym zbiorze poświęcił on bardzo dużo uwagi chorującym¹⁴¹. Niewykluczone, że ktoś z jego bliskich poważnie niedomagał i to go skłoniło do dostosowania przepisów kościelnych dla potrzeb osób chorych.

2. Wymagania stawiane duchownym w *Kanonach Pseudo-Atanazego*

Kanony Pseudo-Atanazego są traktatem adresowanym przede wszystkim do kapłanów. Ogromną zaletą tego dzieła, o czym wspomniałem w poprzednim rozdziale, jest jego oryginalność. Autor nie wzorował się na *Tradycji apostoelskiej*, ani na żadnym innym zbiorze przepisów kościelnych. Możemy podejrzewać, że pisał na podstawie własnego doświadczenia. Niniejszy zbiór wpisuje się w spuściznę egipskiego Kościoła i niewątpliwie ukazuje tamtejsze realia z przełomu IV i V wieku. Do jedenastego wieku było to jednolite dzieło, które podzielił na kanony Michał, biskup Tannis¹⁴².

Na wstępie dowiadujemy się, że te prawa przeznaczono dla prezbiterów, którzy z racji wzorowego wykonywania obowiązków, zasługują na wyjątkowy szacunek¹⁴³. Ta dedykacja nie jest jednak do końca zgodna z ich prawdziwą zawartością, gdyż wśród nich znajdujemy wytyczne, które dotyczą również biskupów, diakonów, subdiakonów, lektorów, kantorów, ostiariuszy oraz ekonoma.

2.1 Biskup

W kanonach 5 i 6 autor umieścił szczegółowe wytyczne dotyczące biskupów, które są swobodną parafrazą wymagań apostoła Pawła z *Pierwszego Listu do Tymoteusza* i *Listu do*

¹⁴⁰ *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 26, COGD I, s. 149. Cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 111. Uczona zauważa w tym samym miejscu, że egipski biskup nie byłby w stanie zarządzać zazwyczaj rozległym majątkiem bez pomocy ekonoma.

¹⁴¹ Cf. kanony: 5, 20, 21, 24, 25, 30, 38.

¹⁴² Cf. rozdział I, przypis 75.

¹⁴³ *Can. Ps. Athan.*, s. 127.

Tytusa¹⁴⁴. Wydaje się jednak, że Pseudo-Atanazy wymienił przede wszystkim te kryteria, które uznał za istotne z jego punktu widzenia. Powtarzając za św. Pawłem zalecał, by biskup był mężem jednej żony, człowiekiem prawej wiary, niezakochanym w srebrze, by nie był pijakiem, miłował obcych, w pełni był oddany nauczaniu i dobrze zarządzał swoim domem¹⁴⁵. Ponadto z kanonu 6 dowiadujemy się, że biskup nie powinien był uważać się za kogoś lepszego od innych. W kontaktach z wiernymi miała go cechować pokora i dlatego miał przyjąć i wysłuchać każdego, kto prosił o spotkanie¹⁴⁶.

W tym samym przepisie Pseudo-Atanazy postawił wymóg, aby biskup był „czystego serca” i „nie wznosił swego wzroku na spojrzenia kobiet”. Oznaczało to, że pasterz powinien unikać sytuacji, w których jego moralność byłaby wystawiona na próbę. Tymczasem w późnoantycznych miastach takich pokus nie brakowało. Widok nagiej kobiety nie był niczym niezwykłym np. w publicznej łaźni, czy teatrze¹⁴⁷. W IV i V wieku w Egipcie wciąż zamieszkiwało wielu pogan, którzy niewątpliwie kultywowali dawne zwyczaje odwiedzania publicznych łaźni, chodzili na widowiska do teatrów oraz uczestniczyli w różnych kultach¹⁴⁸. Ich postrzeganie ciała i nagości było zupełnie inne niż u chrześcijan¹⁴⁹.

Kolejnym istotnym wymogiem było to, aby biskup był uczciwym człowiekiem. W praktyce sprowadzało się to do dwóch kwestii. Po pierwsze, biskup nie mógł być „człowiekiem dwóch wag i dwóch miar”¹⁵⁰. Oznaczało to, że nie powinien stosować podwójnych standardów. Ta zasada nie musiała dotyczyć tylko kwestii rozdzielania zboża, przy którym stosowano odważniki. Mogła się też odnosić do rozpatrywania sporów i procesów sądowych, którym biskupi często przewodniczyli¹⁵¹. Wiemy, że zdarzały się przypadki, kiedy biskup zachowywał się stronnictwo i rozstrzygał na korzyść bogatego¹⁵². Po

¹⁴⁴ Cf. *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 3, 1-7; *List św. Pawła do Tytusa* 1, 7-9.

¹⁴⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 5, 6, s. 131, 133.

¹⁴⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 133.

¹⁴⁷ Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 331-333.

¹⁴⁸ Na temat łaźni publicznych w Aleksandrii cf. Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London 1997, s. 67, 68. Na temat społeczności pogańskiej w Egipcie w IV i V wieku cf. W. Dziewulski, *Upadek pogaństwa w Egipcie*, Ant 9, 1983, s. 15-31; Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity...*, 128-172. Na początku V wieku filozofka Hypatia posiadała duże wpływy wśród notabli Aleksandrii. Historię jej życia i męczeńskiej śmierci opisali Sokrates Scholastyk (*HE* VII, 15, SC 506, s. 59, 60) oraz Jan z Nikiu (*Chronica* 84, 87, 88). Cf. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006², passim.

¹⁴⁹ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 331-333. Na temat chrześcijańskiego poglądu na temat ciała w epoce późnego antyku cf. idem, *Zmierzch starożytności*, [in:] *Historia życia prywatnego*, t. 1, *Od cesarstwa rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, tłum. M. Rostworowska, Wrocław 2005, s. 313-329.

¹⁵⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 133.

¹⁵¹ Na temat instytucji sądów biskupich cf. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 16, 17; C. Humfress, *Bishops and Law Courts in Late Antiquity: How (Not) to Make Sense of the Legal Evidence*, J ECS 19.3, 2011, s. 375-400.

¹⁵² Cf. I. Milewski, *Kilka uwag o roli biskupa w mieście późnoantycznym (na przykładzie prowincji wschodnich)*, VP 21, 2001, t. 40-41, s. 411. Działalność sądownicza egipskich biskupów niestety nie jest dobrze udokumentowana. Ewę Wipszycką, która wiele lat temu rozpoczęła poszukiwania w tym zakresie, spotkało

drugie, biskup nie powinien przyjmować żadnych podarunków¹⁵³. Nie chodziło tu o dary składane na rzecz ubogich lub dla Kościoła. Zapewne autor miał na myśli prezenty, które wręczane w zamian za załatwienie konkretnej sprawy, lub mające na celu pozyskanie przychylności biskupa. Odróżnienie prób korupcji od zwyczajnej grzeczności było na Wschodzie niezwykle trudne. Przyjęta w tym regionie obyczajowość nakazywała, by nie podejmować żadnej oficjalnej wizyty bez suweniru. Oczywiście często zdarzało się, że dawano łapówki i od takiego podejrzenia nie była wolna w V wieku także kuria aleksandryjska¹⁵⁴.

Pseudo-Atanazy posiadał jednak świadomość, że wielu biskupów nie spełniało niniejszych wymogów. Jego zdaniem działało się tak dlatego, że niektórzy duchowni obierali służbę w Kościele, tylko po to, by czerpać korzyści z piastowanego urzędu. On sam uważał taką postawę za świętokradztwo, które mogło przynieść wieczne potępienie¹⁵⁵. Stanowczo sugerował, że jeśli ktoś nie był w stanie sprostać tym wymaganiom, to powinien zrezygnować z funkcji biskupa lub kapłana. Był to jednak postulat niezgodny z kościelną tradycją¹⁵⁶.

Dla autora *Kanonów Pseudo-Atanazego* posługa biskupa wiązała się z ogromną odpowiedzialnością za duchową kondycję wspólnoty. Dlatego przypominał, że biskup jest na utrzymaniu wspólnoty, gdyż korzysta z darów przynoszonych dla Kościoła. Gdyby niedbale wykonywał swoje obowiązki, wówczas nie powinien „jeść” z ofiar wspólnoty¹⁵⁷. W kanonie 14 Pseudo-Atanazy poszedł dalej postulując, żeby biskup nie wykonywał żadnych innych zajęć, poza posługą dla Kościoła¹⁵⁸. Bez wątpienia była to jego osobista i nader idealistyczna propozycja. Publiczna aktywność biskupów nie ograniczała się tylko do liturgii, homilii i pomocy charytatywnej, ale obejmowała również sprawy, które miały bezpośredni wpływ na

rozczarowanie. Materiał papirologiczny jest skąpy. Z innych źródeł wiadomo, że biskupi egipscy odgrywali często rolę arbitrów w różnych sporach oraz interweniowali w sprawach natury dyscyplinarnej, starając się zapobiegać skandalom natury moralnej cf. eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 117.

¹⁵³ Can. Ps. Athan., can. 6, s. 133.

¹⁵⁴ Otto Seeck oszacował na początku XX wieku (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Bd. 6, Stuttgart 1920, s. 230-231), że Cyryl Aleksandryjski wpłacił do cesarskiego skarbcza łapówkę w łącznej wysokości 1500 funtów złota. Kazimierz Iłski (*Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 40) zauważył, że chociaż chętnie je przyjęto, to nie gwarantowało to załatwienia sprawy po myśli patriarchy.

¹⁵⁵ Can. Ps. Athan., can. 5, s. 131.

¹⁵⁶ Can. Ps. Athan., can. 5, s. 132. Temat ten omawiam dalej przy okazji analizowania *Kanonów Cyryla Aleksandryjskiego*.

¹⁵⁷ Can. Ps. Athan., can. 5, s. 131. Dary przynoszone wówczas w Egipcie do kościołów przybierały często formę w tzw. naturze. Oprócz pierwocin plonów w postaci zboża i oliwy, najczęściej przekazywano żywność: warzywa, chleby, mięso, ale też zwierzęta hodowlane, skóry zwierząt itp. Dlatego autor napisał, że biskup „jadł ofiary” wspólnoty. Znaczna ich część była przeznaczona na potrzeby miejscowego duchowieństwa. Z pierwocin plonów wspierano także potrzebujących. Oczywiście zamożni ludzie dawali niemałe sumy pieniędzy, darowywali działki ziemi lub nieruchomości. Na temat donacji przekazywanych na rzecz egipskiego Kościoła i dla wspólnot mnichów cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 214, 216; eadem, *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 363, 364, 412-417.

¹⁵⁸ Can. Ps. Athan., can. 14, s. 141.

funkcjonowanie miasta¹⁵⁹. Główną przywarą wielu biskupów było lenistwo. W kanonie 5 autor wspomniał o nim dwa razy¹⁶⁰. Zapewne pod pojęciem lenistwa rozumiał niedbałe wykonywanie obowiązków związanych z liturgią i opieką nad wspólnotą. Musiał to być nie lada problem. Najwidoczniej zdarzali się konformiści, którzy chętnie czerpali profity z posiadania godności duchownej, ale nie przykładali się do sprawowania posługi. Dlatego wywody zawarte w kanonie 5, Pseudo-Atanazy oparł przede wszystkim na przykładach ze *Starego Testamentu*, które odnosiły się do służby i świętości izraelskiego Przybytku i Świątyni w Jerozolimie. Przytoczone fragmenty, posłużyły mu jako przestroga, że Bóg osobiście ingeruje w sprawy Kościoła i surowo ukarze kapłanów, którzy lekceważą swoje obowiązki¹⁶¹.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* nakreślił również szereg obowiązków, które biskupi mieli wypełniać względem podległego im duchowieństwa oraz wspólnoty. W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się zadaniom związanym z celebrowaniem liturgii. Według kanonu 14 biskup powinien codziennie sprawować Eucharystię. Jedynym powodem, który mógł go z tego obowiązku zwolnić, była choroba¹⁶². Nie umiemy powiedzieć, czy był to osobisty postulat autora, czy też odnotowanie lokalnej praktyki. Codzienna komunია święta nie została powszechnie wprowadzona na Wschodzie w IV i V wieku¹⁶³.

¹⁵⁹ Ireneusz Milewski (*Kilka uwag o roli biskupa...*, s. 407-424) przedstawił zadania, jakich w ramach działalności publicznej podejmowali się biskupi w późnoantycznych miastach na Wschodzie. Zauważył także, że o ich pozycji w miejskiej społeczności, bardzo często decydowała ich osobista zamożność. Cf. C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-London 2005, s. 208-234. Oczywiście należy pamiętać, że w Egipcie samodzielność biskupów w działalności publicznej była mocno ograniczona, gdyż kontrolę nad nią sprawował patriarcha Aleksandrii.

¹⁶⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 5, s. 131, 132.

¹⁶¹ Jednym z wymownych przykładów, do którego odwołał się autor, była historia synów kapłana Helego, którzy przywłaszczali dla siebie większość ofiar przynoszonych do izraelskiego Przybytku oraz współżyli z kobietami, które tam usługiwały. Bóg ukarał Helego i jego synów śmiercią. Heli posłużył za przykład ojca, który niewłaściwie wychował swoich synów i nie potrafił utrzymać dyscypliny w rodzinie cf. *Pierwsza Księga Samuela* 2, 12-36; 4, 1-22.

¹⁶² *Can. Ps. Athan.*, can. 14, s. 141.

¹⁶³ Praktyka codziennej celebracji Eucharystii prawdopodobnie pojawiła się już w III wieku. Sto lat później upowszechniła się w Afryce Prokonsularnej i zaczęto ją wprowadzać na Zachodzie. Wszystko przemawia za tym, że w IV i V wieku na Wschodzie nie została powszechnie przyjęta cf. R.F. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem...*, s. 116-120. Codzienne odprawianie mszy świętej także postulował Cyryl Aleksandryjski w pierwszej połowie V wieku cf. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, lib. X, PG 68, kol. 707, 708; idem, *In Lucam* 5, 8, PG 72, kol. 489, 490. Jednakże w tym samym stuleciu Augustyn potwierdził, że na Wschodzie nie wszędzie praktykowano codzienne celebrowanie Eucharystii cf. Augustyn, *O kazaniu Pana na górze*, [in:] idem, *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, PSP 48, Warszawa 1989, s. 90. W VI wieku codzienną celebrę Eucharystii postulował również Sewer z Antiochii, który najprawdopodobniej jest autorem *Listu do patrycjuszki Cezarii*, przypisywanego Bazylemu Wielkiemu. Jego fragment znalazł się w niektórych kolekcjach prawa kanonicznego, jako kanon 94 Bazylego cf. *Can. Basil.*, can. 94, s. 191-193. Dodatkowe informacje na temat praktykowania codziennej liturgii w późnoantycznym Kościele cf. A. Żurek, *Codzienna Komunია Święta w starożytności chrześcijańskiej. Aspekt duszpasterski i teologiczny*, VP 28, 2008, T. 52, s. 1381-1395; M. Maritano, *Communion*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 581.

W kanonie 6 Pseudo-Atanazy nakazywał, żeby biskup „nie kładł się spać w noc poprzedzającą dzień sprawowania Eucharystii”. W pierwszym momencie można by odnieść wrażenie, że przepis mówi o nocnym czuwaniu modlitewnym. Jednak kontekst tego zalecenia wskazuje, że dotyczy ono powstrzymania się od stosunków seksualnych z żoną w nocy przed nabożeństwem¹⁶⁴. Wydaje się, że autor był zwolennikiem bezżenności biskupów, gdyż stwierdził, że pozostawanie nieżonatym jest lepszym wyborem. Jednak według niego, jeśliby biskup nie mógł sprostać takim rygorom, mógł się ożenić¹⁶⁵.

Z kanonu 18 dowiadujemy się, że biskup miał często sprawdzać, czy lektorzy i kantorzy podczas nabożeństw korzystają z ortodoksyjnych kodeksów¹⁶⁶. Nieco wcześniej w kanonie 12 znajdujemy informację, że zdarzało się, że podczas mszy świętej kantorzy intonowali utwory pogańskie lub pochodzące z ksiąg spisanych przez schizmatyckich zwolenników Melicjusza z Lykopolis¹⁶⁷. Nasz autor surowo zabraniał takiej praktyki¹⁶⁸. Pseudo-Atanazy niewątpliwie bardzo poważnie traktował sprawowanie kultu. Dlatego w kanonie 5 przestrzegał, że każdy kapłan, który ma „ołtarz w pogardzie” zginie śmiercią okropną¹⁶⁹. A w kanonie 6 nakazał biskupowi, aby przystępował do ołtarza z pokorą¹⁷⁰.

Najwięcej jednak uwagi, autor poświęcił obowiązkowi biskupa związanym z udzielaniem pomocy poszczególnym grupom potrzebujących. Należeli do nich ubodzy, chorzy, sieroty, wdowy i więźniowie. Pseudo-Atanazy był szczególnie wyczulony na potrzeby ubogich. Nie ulega wątpliwości, że pomaganie potrzebującym autor uważał za jeden

¹⁶⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 133. Cf. *Appendix A, I a*, [in:] *The Canons of Athanasius of Alexandria*, ed. W. Riedel, W. Crum, London 1904, s. 72, 73. We wspomnianym powyżej kanonie 14 nakazano biskupom, żeby nie zaniedbywali codziennej Eucharystii. W kontekście wymagania stawianego w kanonie 6, oznaczałoby to, że autor był zwolennikiem całkowitej wstrzeźliwości seksualnej żonatych biskupów. Możliwe zatem, że zalecenie tego przepisu miało przypominać biskupowi, że gdyby jednak odbył stosunek z żoną, to nie mógł sprawować Eucharystii. Nie umiemy powiedzieć, jaką praktykę w związku z tym wypracowano w Egipcie. Być może w takiej sytuacji, biskupa w obowiązku koncelebracji zastępował przebiter. W tzw. *Kanonach Tymoteusza Aleksandryjskiego* znajdujemy nakaz, żeby małżonkowie powstrzymywali się od współżycia w sobotę i niedzielę, które były dniami celebracji Eucharystii cf. *Can. Tim.*, can. 13, s. 248, 249. W przypadku podjęcia współżycia małżonkowie przez pewien czas (tutaj nieokreślony) nie mogli przystąpić do komunii cf. *Can. Tim.*, can. 5, s. 242, 243. Uczeni przypuszczają, że ten zbiór reprezentuje praktykę aleksandryjskiego Kościoła i powstał nie później niż w V wieku. Roger Gryson (*Les origines du celibat...*, s. 123) omawiając dwa wspomniane przepisy z *Kanonów Tymoteusza Aleksandryjskiego* zauważył, że na Wschodzie normy regulujące wstrzeźliwość seksualną poprzedzającą nabożeństwo, były jednakowe dla duchownych i wiernych. Jego zdaniem wynikało to z faktu, że Eucharystia nie była tam koncelebrowana codziennie.

¹⁶⁵ W IV wieku żonaci biskupi nie byli w Egipcie wyjątkiem cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 95. Jednakże pod wpływem monastycyzmu, co raz powszechniejsze stawało się oczekiwanie, że biskup nie będzie miał żony lub w małżeństwie zachowa wstrzeźliwość seksualną. Wszyscy ówczesni metropolici Aleksandrii nie posiadali żony.

¹⁶⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 18, s. 143. Na temat hipotezy, z jakich ksiąg mogli korzystać podczas nabożeństw lektorzy i kantorzy, piszę dalej przy omawianiu obowiązków tych obydwu grup.

¹⁶⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 12, s. 140.

¹⁶⁸ Na temat sytuacji związanej ze schizmą melicjańską i kontrowersją ariańską, które miały miejsce w egipskim Kościele w IV wieku cf. rozdział I, przypisy 55, 118.

¹⁶⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 5, s. 132.

¹⁷⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 133.

z najważniejszych obowiązków biskupa. W kanonie 6 napisał, że biskup miał nie odwracać swojej twarzy od ubogich, tylko powinien ich odwiedzać i im służyć¹⁷¹. Zapewne wśród nędzarzy było wielu kloszardów, kalek i innych ludzi społecznego marginesu. Dlatego wyciągnięcie do nich pomocnej dłoni było niełatwym zadaniem. Podejrzewam, że nie każdy biskup radził sobie dobrze z obowiązkiem pomagania takim ludziom. Jeśli wywodził się z grupy społecznej, która nie zaznała biedy, wówczas łatwiej mu było okazywać biedocie pogardę niż miłosierdzie. Prawdopodobnie właśnie do takiej postawy, autor czynił aluzję w tym przepisie. W kanonie 14 w kontekście charytatywnej działalności biskupów, Pseudo-Atanazy przywołał biblijny przykład Józefa, syna Jakuba¹⁷². Był on ekonomem faraona, który podczas klęski głodu zlecił otworzenie magazynów ze zbożem, żeby sprzedać je Egipcjanom., Postawa Józefa posłużyła autorowi *Kanonów Pseudo-Atanazego*, jako wzór mądrego zarządzania i pomnażania środków, które można było wykorzystać do wspierania potrzebujących¹⁷³. Bezspornie wiodącym tematem kanonu 14 było pomaganie ubogim i sierotom. *Kanony Pseudo-Atanazego* zawierają nie tylko biblijne uzasadnienie takiej pomocy, ale również praktyczne wskazówki, jak należało ją okazywać¹⁷⁴. W omawianym przepisie Pseudo-Atanazy również postulował, żeby biskupi pobierali na potrzeby ubogich pierwociny plonów oraz dziesięciny. Sprawę, na ile realne było jego wprowadzenie, dokładniej omawiam w dalszej części tego rozdziału, przy okazji analizowania kanonu 83.

¹⁷¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 133.

¹⁷² *Can. Ps. Athan.*, can. 14, s. 141.

¹⁷³ Cf. *Genesis* 47, 13-26. Podany tu przykład Józefa może wydawać się kontrowersyjny. *Biblia* podaje, że gdy nastał w Egipcie głód, Józef otworzył magazyny ze zbożem, ale najpierw sprzedawał je za pieniądze, później za żywy inwentarz, a na końcu, gdy Egipcjanie nie mieli czym płacić, za oddanie ziemi. Niewątpliwie było to mądre pomnożenie majątku faraona, ale w pełni uzależniło od niego ludność całego Egiptu, poza kapłanami, którzy korzystali z nadanych im przywilejów. Musimy pamiętać, że w interesującej nas epoce Kościół korzystał z państwowych przywilejów, które pozwalały mu także nieść pomoc wdowom, sierotom i ubogim cf. E. Wipszycka, *Aleksandryjscy biskupi i cesarskie rozdawnictwa zboża*, PH 87.2, 1996, s. 399-408; R.L. Testa, *The Bishop Vir Venerabilis: Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity*, SP 34, 2001, s. 125-144. Jeśli ten przykład potraktujemy dosłownie, to możemy go odebrać, jako zachętę do pomnażania majątku Kościoła, bez oglądania się na trudną sytuację bliźnich. Oczywiście zaprzeczałoby to dalszym postulatam dbania o potrzeby biednych i potrzebujących. Możemy się domyślać, że autorowi chodziło w tym przypadku o podkreślenie gospodarnego zarządzania dobrami. W Egipcie zdarzały się okresy suszy, czy też nadmierne wylewy Nilu i wówczas mieszkańcom tego kraju zagrażał głód. Jednakże w IV wieku na terenie Egiptu, mamy do czynienia z tylko trzema regionalnymi niedoborami żywności, a w V wieku z jednym cf. D.C. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot 2004, s. 32. Należy pamiętać, że w IV i V wieku Egipt był głównym producentem i dostarczycielem zboża do Rzymu i Konstantynopola cf. M.J. Hollerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt*, JESHO 25, 1982, s. 187-207; R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, s. 107; M. Kokoszko, T. Wolińska, *Aprovizacja miasta*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 462-467.

¹⁷⁴ Na temat działalności charytatywnej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa cf. A. Uciecha, *Dziedzictwo starożytności chrześcijańskiej...*, s. 13-30.

Musimy podkreślić, że Pseudo-Atanazy był zdeklarowanym przeciwnikiem faworyzowania bogatych. Stwierdzał, że "kto honoruje bogatego bardziej od ubogiego jest grzesznikiem". Uwaga, żeby biskup siadał obok ubogich lub sadzał ich pomiędzy zamożnymi osobami, prawdopodobnie odnosiła się do agap, którym zazwyczaj przewodniczył¹⁷⁵. Nie możemy wykluczyć, że autor z autopsji znał cierpienia związane z biedą. Nacisk, jaki położył autor na sprawiedliwe traktowanie ubogich i potrzebujących, ukazuje również problem, z jakim wówczas borykało się wielu biskupów. Wiemy, że IV wieku w Egipcie wprowadzono procedury, które miały przeciwdziałać nadużyciom finansowym z ich strony. Nie zawsze jednak je skutecznie stosowano¹⁷⁶. Defraudowanie środków przeznaczonych na pomoc potrzebującym, było w IV i V wieku na Wschodzie powszechnym zjawiskiem¹⁷⁷. Podejrzewam, że właśnie dlatego Pseudo-Atanazy zakazał duchownym w kanonie 82, żeby gromadzili zapasy ze wspomnianych pierwocin plonów i dziesięcin. Dary te po odjęciu części przewidzianej dla duchowieństwa i chorych, należało rozdać w całości ubogim. Ewidentnie zamiarem sformułowania niniejszego kanonu było zapobieganie korupcji i nadmiernemu bogaceniu się biskupów¹⁷⁸.

Z kanonu 16 dowiadujemy się, kiedy biskup powinien rozdawać jałmużnę potrzebującym. Przepis wyjaśnia, że biskup miał do tego okazję w każdą niedzielę oraz podczas czterech dużych świąt Objawienia Pańskiego, Paschy, Pięćdziesiątnicy i Nowego Roku¹⁷⁹. Zamierzeniem autora było umożliwienie ubogim i potrzebującym radosnego obchodzenia wspomnianych uroczystości. Pisał, że dzięki temu zostaną odciążeni od ich codziennych trosk i w ten sposób doświadczą dobra. Choć jego podejście było niezwykle idealistyczne, to doskonale korelowało z chrześcijańskim nauczaniem o miłości bliźniego.

W sporządzonych przez siebie przepisach, autor nie pominął także potrzeb chorych i więźniów. W kanonie 6 nakazywał, żeby biskup wspierał ubogich, więźniów oraz innych

¹⁷⁵ Can. Ps. Athan., can. 14, s. 142.

¹⁷⁶ Ewa Wipszycka (*Les ressources...*, s. 94, 95, 156) wyjaśnia, że po konsekracji biskup mógł zachować osobisty majątek, ale nie miał prawa go pomnażać. Jednakże źródła potwierdzają, że wielu biskupów wykorzystywało możliwości swojego urzędu, żeby się bogacić. Cf. R.S. Bagnall, *Egypt in Late ...*, s. 292.

¹⁷⁷ Cf. I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze...*, s. 89, 90. Problemy wynikające z łączenia przez biskupów osobistego majątku z kościelnym oraz inne nadużycia natury finansowej zauważono już na synodzie w Antiochii w 341 roku. Kanon 24 postanawiał, że należy rozdzielać majątek osobisty biskupa od kościelnego. Usługujący z nim duchowni byli zobowiązani do dobrej znajomości stanu finansów miejscowego Kościoła. Miało to zapobiegać przywłaszczaniu sobie przez biskupa kościelnych funduszy. W kanonie 25 uchwalono, że jeśli biskup lub któryś z duchownych zostanie przyłapany na defraudowaniu funduszy przeznaczonych na pomoc dla ubogich, wówczas synod nałoży na niego stosowną karę cf. *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 24, 25, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 123-126.

¹⁷⁸ Can. Ps. Athan., can. 82, s. 160.

¹⁷⁹ Can. Ps. Athan., can. 16, s. 142, 143. Kanon ten jest jednym z dowodów na egipską proveniencję niniejszego traktatu, gdyż zawiera koptyjskie nazwy poszczególnych miesięcy, w których obchodzono wspomniane święta: Tûbah (9-10 styczeń do 7-8 lutego), Baramûdah (9 kwiecień do 8 maja) cf. C.W. Wassef, *Calendar, Months of Coptic*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 2, New York-Sydney 1991, s. 438-440.

„słabych”. W przypadku więźniów polecał ich odwiedzać. W kanonie 15 określił tego typu wizyty, jako przejaw miłosierdzia¹⁸⁰. To polecenie nie mogło się odnosić do prześladowanych chrześcijan, gdyż opis Pseudo-Atanazego ukazuje Kościół korzystający z pełnej swobody¹⁸¹. Chodziło tu raczej o osadzonych dłużników lub osoby, które dopuściły się innych wykroczeń. Wizyty lokalnego pasterza były nie tylko rodzajem duchowego wsparcia, ale stanowiły także formę resocjalizacji. Biskup wykazywał takiemu człowiekowi, co uczynił źle i jak ma zejść ze złej drogi życia. To zadanie zresztą podkreślił nasz autor, gdy w kanonie 6 napisał, że biskup „powinien upominać grzeszników i uczyć ich pokuty i nawrócenia”¹⁸². W kanonie 14 Pseudo-Atanazy podkreślił, że „Bóg jest współczujący i spogląda na chorych i sieroty”¹⁸³. Autor omawianego zbioru nie poświęcił chorym tyle uwagi co Pseudo-Hipolit. Niemniej w kanonie 15 przypominał, że odwiedzanie chorych jest uczynkiem miłosierdzia¹⁸⁴. Polegał on nie tylko na pocieszaniu takich osób, ale również na niesieniu praktycznej pomocy osobom samotnym np. w postaci pożywienia.

Do obowiązków biskupa należało również zawiadywanie kościelnym majątkiem. Z kanonu 62 wynika, że aby sprawnie nim zarządzać mianował ekonomów. Raz w roku, za pośrednictwem ekonoma diecezjalnego, miał dokonywać inwentaryzacji naczyń liturgicznych¹⁸⁵. Przepis ten szczegółowo analizuję dalej, przy omawianiu obowiązków ekonomów.

W kanonie 68 Pseudo-Atanazy informuje o jeszcze jednym ważnym obowiązku biskupa. Było nim organizowanie szkolenia z prawa kościelnego, które obejmowało wiejskich prezbiterów podlegających jego jurysdykcji. Te spotkania miały się odbywać trzy razy w roku i trwać jeden dzień. Co ciekawe, autor zalecał, żeby zgromadzonym kapłanom odczytywano te przepisy, które sam zredagował¹⁸⁶. W tym miejscu niewątpliwie dostrzegamy jego osobistą ambicję. Zależało mu na tym, żeby skonstruowane przez niego kanony nabrały znaczenia uniwersalnego prawa. Zapewne z tego powodu podpisał się imieniem Atanazego, który uchodził w Egipcie za jednego z ojców ortodoksji. Niniejszy przepis analizuję dalej, gdy odnoszę się do kwalifikacji prezbiterów.

¹⁸⁰ Claudia Rapp podejrzewa, że zwyczaj odwiedzania i pomagania więźniom pochodzi z czasów prześladowań. Uczona na podstawie świadectw Jana Kasjana i Palladiusza zauważyła, że w Egipcie taką posługę często pełnili mnisi cf. eadem, *Holy Bishops...*, s. 226-228.

¹⁸¹ Pseudo-Atanazy najprawdopodobniej stworzył ten zbiór przepisów w połowie IV wieku.

¹⁸² *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 133.

¹⁸³ *Can. Ps. Athan.*, can. 14, s. 142.

¹⁸⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 15, s. 142.

¹⁸⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 62, s. 154.

¹⁸⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 68, s. 155.

Pseudo-Atanazy chciał również, żeby przepisy kościelne kształtowały przebieg relacji pomiędzy biskupem a podległym mu duchowieństwem. W kanonie 10 przypominał, że biskupi pełnili posługę w Kościele wraz z duchownymi pozostałych stopni hierarchii. Autor przyrównał je do siemiu „kolumn” mądrości z *Księgi Przysłów*, na których oparto Kościół¹⁸⁷. Ostrzegał biskupów przed unoszeniem się pychą i pogardliwym traktowaniem pozostałych członków kleru. Zachęcał żeby ich szanować, ponieważ pełnili posługę w tym samym Kościele. Przytoczył przykład głowy i nogi, które są w jednym ciele, ale obie są sobie potrzebne. Na koniec zauważył, że jeśli wszyscy zaczęliby wzajemnie sobą pogardzać, to doprowadziło by do zaniedbania przynależnych im obowiązków. Konflikty pomiędzy poszczególnymi członkami hierarchii duchownej musiały być na porządku dziennym. Gdy do głosu dochodziły ambicje lub prywatny interes, to często dochodziło do rozdziewików. Wówczas odbijało się to nie tylko na atmosferze, jaka panowała w danej wspólnotce, ale również potrafiło zachwiać kościelną organizacją sprawowanego kultu i udzielanej pomocy charytatywnej. Wtedy sytuacja stawała się groźna, bo mogła się skończyć wybuchem zamieszek.

Jeśli posługa biskupa miała być skuteczna, to musiał dobrze znać swoich współpracowników. Dlatego w kanonie 66 Pseudo-Atanazy zachęcał biskupów do częstego spożywania posiłków z podlegającymi im kapłanami. Jedną z takich okazji, stanowiły wspólne posiłki spożywane z nimi w świątyni podczas trzech wielkich świąt¹⁸⁸. Spotkania te miały charakter zamknięty¹⁸⁹. Biskup miał podczas nich usługiwać podejmowanym duchownym, a jednym z przejawów jego gościnności było ceremonialne umycie stóp kapłanom¹⁹⁰. Autor

¹⁸⁷ *Księga Przysłów* 9, 1.

¹⁸⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 66, s. 155. W kanonie wymieniono święta Paschy (Wielkanocy), Pięćdziesiątnicy i Objawienia Pańskiego. Fakt, iż kapłani podczas nich całodobowo przebywali na terenie kościoła, był jedną z okazji do spożywania z biskupem wspólnego posiłku cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 57, s. 151, 152. Kanon 66 mógł mieć istotne znaczenie w przypadku prezbiterów wiejskich, których czasami biskup wyświęcał na podstawie rekomendacji miejscowych notabli. Podczas dużych dorocznych świąt oraz wspomnianych wspólnych posiłków mógł on przynajmniej częściowo zweryfikować posiadane na ich temat informacje. Należy pamiętać, że tego typu obserwacje bywają bardzo subiektywne i dają niepełny obraz danej osoby, ale podczas rozmów biskup mógł się przekonać, co sobą reprezentują w zachowaniu i jakie posiadają wykształcenie.

¹⁸⁹ Oczywiście duchowni jadali wspólne posiłki po każdym nabożeństwie i Ewa Wipszycka (*Les ressources...*, s. 97; *The Alexandrian Church...*, s. 401, 402) odniosła treść kanonów 66 i 67 do tego rodzaju spotkań. Ja jednak uważam, że przepisy te opisują specjalny posiłek, który odbywał się po uroczystych nabożeństwach przy okazji trzech dużych świąt. Być może jego wyjątkowość polegała na tym, że spożywali go w obecności biskupa wszyscy duchowni z całej diecezji. W ciągu roku wielu duchownych koncelebrowało nabożeństwa w swoich parafiach, a podczas dużych świąt przybywali oni do episkopalnego kościoła. Na temat szczególnej roli gmachu episkopalnego kościoła podczas świąt celebrowanych w danej diecezji cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 336.

¹⁹⁰ Obrzęd tzw. *Mandatum*, czyli mycia stóp przeszedł ewolucję od przejawu gościnności do rytuału o znaczeniu liturgicznym. W okresie antyku miał na Wschodzie charakter praktyczny, związany z utrzymaniem higieny. Po pojawieniu się chrześcijaństwa stał się jednym z ewangelicznych przejawów pokory. Zwyczaj ten chętnie

podkreślał, że tego typu postawa, była świadectwem pokory biskupa. Jeśli biskup był np. zbyt sędziwy lub być może nie w pełni sprawny, w tej czynności miał go wyręczyć jeden z prezbiterów. W kanonie 67 nakazywano, by taki posiłek odbywał się w milczeniu, kapłani z uwagą mieli wsłuchiwać się w nauczanie biskupa¹⁹¹.

W kanonach 10, 23 i 65 Pseudo-Atanazy zobowiązywał pasterzy do zaspokajania bieżących potrzeb materialnych kleru¹⁹². Biskup miał zadbać o żywność i inne życiowe potrzeby duchownych. Prawdopodobnie miał na ten cel przeznaczać środki pochodzące z tego, co otrzymał od metropolity z państwowych subwencji oraz donacji wiernych. Według autora pozwalało to uniknąć sytuacji, w której duchowni zadłużaliby się u ludzi bogatych i stawali się od nich zależni¹⁹³. Należy pamiętać, że dłużnik mógł stać się niewolnikiem lub nawet trafić do więzienia, a to dla Kościoła byłoby ujmą¹⁹⁴. Wydaje się, że był to następny postulat autora. Musimy pamiętać, że w IV i V wieku większość duchownych w Egipcie posiadała własne rodziny, które musieli utrzymać. Ci, którzy usługiwali na wsi, dzierżawili i uprawiali rolę, a inni trudnili się działalnością handlową. O tych wszystkich aspektach utrzymania piszę przy okazji omawiania codzienności prezbiterów. Oczywiście duchowni korzystali z darów i eulogii, które wierni przynosili do kościoła. Osobiście jednak wątpię, żeby wystarczyło to na zaspokojenie potrzeb duchownego i jego rodziny, zważywszy, że nabożeństwo było celebrowane raz lub dwa razy w tygodniu. Dlatego nikogo nie dziwił fakt, że kapłani i ich pomocnicy niższych szczebli przeważnie pracowali¹⁹⁵. Podejrzewam, że na całkowity wikt mogli liczyć duchowni zatrudnieni w kurii aleksandryjskiej, która otrzymywała całość państwowej subwencji przeznaczonej dla egipskiej metropolii oraz różnorakie donacje z całego kraju¹⁹⁶.

W kanonie 54 autor poruszył sprawę natury dyscyplinarnej. Jeśli, któreś z dzieci biskupa popełniłoby poważny grzech, to wówczas musiał on zrezygnować z piastowanego urzędu. Mógł powrócić do pełnienia funkcji, gdy problem został rozwiązany¹⁹⁷. Niniejszy

praktykowały wczesne wspólnoty monastyczne cf. P.-M. Gy, *Les origines liturgiques du lavement des pieds*, MD 49, 1957, s. 50-53; P. Wiśniewski, *Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu Mandatum*, „Liturgia Sacra” 10.1, 2004, s. 75-93. Cf. *Ewangelia według Jana* 13, 1-16.

¹⁹¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 67, s. 155.

¹⁹² *Can. Ps. Athan.*, can. 10, 23, 65 s. 139, 144, 154.

¹⁹³ *Can. Ps. Athan.*, can. 23, s. 144.

¹⁹⁴ Iza Biezuńska-Małowist (*L'Eclavage dans l'Egypte Greco-Romaine Seconde Partie: Periode Romaine*, Warszawa 1977, s. 17-19) na podstawie dokumentacji papirusowej zauważyła, że w Egipcie późnoantycznym rzadko stosowano zniewolenie dłużników. Najczęściej trafiali oni do więzień. Zdarzało się też okresowe traktowanie osób zadłużonych, jak niewolników, dopóki nie spłaciły należności. Do badań polskiej uczoney odwołała się Jennifer Glancy cf. eadem, *Slavery in Early Christianity*, Oxford 2002, s. 80, 81.

¹⁹⁵ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 115.

¹⁹⁶ E. Wipszycka, *Aleksandryjscy biskupi...*, s. 406-408.

¹⁹⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 54, s. 151.

przepis możemy potraktować, jako kolejny postulat autora. W rozległym Egipcie jego wprowadzenie w życie musiało napotykać duże trudności. Po pierwsze, jak pisałem powyżej, na Wschodzie nie było zwyczaju, żeby biskup ustępował z urzędu¹⁹⁸. Po drugie, jeśli biskup cieszył się poparciem miejscowego kleru, taka rezygnacja zapewne nigdy nie dochodziła do skutku. Po trzecie, musiałyby ją zaakceptować metropolita Aleksandrii, a to wiązałoby się z podjęciem wyprawy do stolicy i uzyskaniem audiencji u arcybiskupa. Po za tym zawsze dochodzi wątpliwość, czy sam biskup w takiej sytuacji chciał rezygnować. Podejrzewam, że jeśli taki przepis funkcjonował w kanonach jednej ze wspólnot, to po prostu go obchodzono. Jeśli sprawa była naprawdę poważna, to najprawdopodobniej odsuwano takich winowajców od komunii i nakładano na nich sankcję pokuty, ale ojciec nadal piastował funkcję biskupa.

W kanonie 10 Pseudo-Atanazy określił granice jurysdykcji biskupa. Odnosząc się do czasów apostołskich, w których to prezbiterzy przewodzili wspólnotom, napisał, że ich odpowiedzialność rozciągała się na powierzony im region, a w nim na miasta i wsie¹⁹⁹. Autor dawał do zrozumienia, że w jego czasach biskupi także powinni obejmować swoją opieką pasterską cały obszar podlegającej im diecezji.

Opisując obowiązki biskupów Pseudo-Atanazy położył przede wszystkim nacisk na poczucie odpowiedzialności, jakim powinni się kierować dbając o dobro duchowe wspólnoty. Przedstawił wiele aspektów posługi, z których się oni nie wywiązywali. Podobnie jak Pseudo-Hipolit oczekiwał, że biskupi będą osobiście wspierać potrzebujących, ale zabraniał im faworyzowania bogatych. W interesujący sposób odniósł się do tematu relacji, jakie powinny łączyć biskupa z podlegającym mu duchowieństwem. Jednoznacznie wskazał, że biskupów także obowiązywało prawo kościelne i w przypadku jego naruszenia musieli ponosić konsekwencje.

2.2 Prezbiterzy

Najwięcej uwagi autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* poświęcił posłudze prezbiterów. Są oni adresatami niniejszego traktatu²⁰⁰. W kanonie 1 podkreślił, że kapłaństwo jest szczególnie zaszczytną służbą, której nie dostąpił nawet izraelski król Dawid, choć tego pragnął. Następnie Pseudo-Atanazy stwierdził, że bycie kapłanem przewyższa „poczucie chwały królewskiej”. Według niego do ołtarza mogli się zbliżyć tylko ci, których wybrał Bóg.

¹⁹⁸ Cf. przypis 156.

¹⁹⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 10, s. 137.

²⁰⁰ *Can. Ps. Athan.*, s. 127.

Swoje wywody obudował biblijnymi przykładami osób, które uzurpowały sobie prawo do czynności zarezerwowanych wyłącznie dla kapłanów i poniosły srogie tego konsekwencje²⁰¹.

W kanonie 3 znajdujemy potwierdzenie, że Pseudo-Atanazy stawiał prezbiterom bardzo wysokie wymagania²⁰². Polecał biskupom, żeby wybierali kapłanów, którzy byli bardziej święci niż świeccy. Autor oczekiwał, że prezbiterzy będą za wszelką cenę wystrzegać grzechu. Przypominał im, że jednym z ich zadań było modlenie się za wiernych. Podkreślał, że Bóg nie wysłuchuje grzeszników, tym samym dając do zrozumienia, że gdyby sami byli nieczysti, to ich posługa nie mogła zostać spełniona. W tym samym kanonie autor wyjaśnił, dlaczego tej grupie duchownych stawiał tak wysokie wymagania. Według niego serca wielu kapłanów były pełne nieprawości. Oznacza to, że jego zdaniem niektórzy z nich uchybiali ideałowi kapłaństwa, który on przedstawiał w spisany przez siebie zbiorze. Przedmiotem jego troski była kondycja duchowa wspólnoty, która nie mogła liczyć na skuteczne wstawienictwo u Boga, jeśli kapłani sprzeniewierzali się prawu kościelnemu.

Dalej w kanonie 4, autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* podał kryteria, jakim powinien odpowiadać kandydat do kapłaństwa²⁰³. Po pierwsze, powinien to być człowiek „pełen zrozumienia”. Zapewne ten warunek dotyczył dobrej znajomości *Pisma Świętego*. Dokumenty papirusowe przebadane przez Ewę Wipszycką pokazują, że wymagania w tym zakresie były raczej niskie. Od kapłanów oczekiwano, że zapamiętają wybrane fragmenty *Biblii*, ale to nie poprawiało ich kwalifikacji w dziedzinie egzegezy i służby liturgicznej²⁰⁴. Po drugie, kandydat na kapłana miał kochać Boga i wiernych. To kryterium wydaje się nam w pełni oczywiste, ale zapewne zdarzali się prezbiterzy, którzy szukali własnych korzyści i nie potrafili nawiązać poprawnych relacji z członkami wspólnoty. Po trzecie, taki mężczyzna powinien umieć stanąć godnie przy ołtarzu. Zapewne Pseudo-Atanazemu chodziło tu o czyste sumienie, które wiązało się z dobrą opinią w obrębie wspólnoty.

W kanonie 68, który już częściowo analizowałem przy omawianiu obowiązków biskupa, autor oczekiwał od wszystkich kapłanów bardzo dobrej znajomości kościelnych kanonów. Dlatego nakazywał im, żeby trzy razy w roku przybywali do kościoła episkopalnego, aby biskup mógł ich pouczyć. Odczytywane przepisy mieli zapisać i zabrać do swoich miasteczek i wsi. Najprawdopodobniej miejscem ich przechowywania miały być

²⁰¹ Autor podał przykłady: króla Saula, który sam złożył ofiarę całopalną i później zginął na wzgórzach Gilboa; Uzzy, który swoją ręką podtrzymał Arkę Przymierza i umarł; króla Ozjasza, który złożył ofiarę z kadzidła i został porażony trądem oraz Datana i Abirama, którzy wystąpili przeciwko posłudze arcykapłana Aarona i zginęli cf. *Pierwsza Księga Samuela* 13, 9-14; *Pierwsza Księga Kronik* 13, 9-10; *Druga Księga Kronik* 26, 16-23; *Księga Liczb* 16, 1-35.

²⁰² *Can. Ps. Athan.*, can. 3, s. 130.

²⁰³ *Can. Ps. Athan.*, can. 4, s. 131.

²⁰⁴ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 325, 326.

miejscowe kościoły. Jeśli wspomniane przepisy miały być źródłem duchowego zbudowania wspólnoty, to kapłani musieli je odczytać. Ponieważ możemy przypuszczać, że duża część mieszkańców wsi była niepiśmienna, toteż istotne było, żeby duchowny potrafił czytać i pisać. Dlatego odnoszę wrażenie, że obydwie umiejętności mogły być jednym z kryteriów przydatności, które Pseudo-Atanazy stawiał kandydatom na kapłanów. Wiemy, że wiejskich przebiterów często pozyskiwano wśród rolników i z tą umiejętnością zapewne bywało różnie²⁰⁵.

Z kanonu 52 wynika, że funkcję kapłana mogli otrzymać duchowni niższych święceń, mający specjalne predyspozycje. Treść tego przepisu jest bardzo niejasna i stwarza problem z jego interpretacją. Pseudo-Atanazy poruszył w nim temat duchownych, u których uwidaczniało się działanie Ducha Świętego. Autor nie wyjaśnił w jakich aspektach to działanie miało być widoczne. Przepis gwarantował im awans w łonie hierarchii, włącznie z osiągnięciem urzędu biskupa²⁰⁶. Przypuszczam, że autor miał na myśli osoby o szczególnej pobożności, które cieszyły się we wspólnocie bardzo dobrą opinią i żywo udzielały się w życiu kościelnym.

W następnej kolejności przyjrzyjmy się pogładowi autora *Kanonów Pseudo-Atanazego* na gotowość przebiterów do wypełniania obowiązków. W kanonie 17 autor wyraził oczekiwanie, że przebiterzy w określone dni będą do dyspozycji biskupa. Z takiego obowiązku mieli być wyłączeni tylko ci kapłani, którzy zajmowali się utrzymaniem naczyń liturgicznych w odpowiednim stanie²⁰⁷. Zapewne niniejszy przepis odnosił się do przebiterów usługujących w episkopalnym kościele. Ich obecność w ustalonym czasie oraz właściwy przydział obowiązków, gwarantowały skuteczną działalność na rzecz wspólnoty²⁰⁸. Miało to

²⁰⁵ E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 161, 162. Oczywiście chrystianizacja Egiptu przyczyniła się do rozszerzenia edukacji w zakresie umiejętności czytania i pisanie (wymagano przecież regularnego czytania *Pisma Świętego*), ale nie oznacza to, że we wszystkich warstwach społecznych proces ten postępował jednakowo. Poza tym, wiele osób uczyło się fragmentów *Pisma Świętego* na pamięć ze słuchu, podczas czytań w kościele. Na ten temat cf. E. Wipszycka, *Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine*, REAug 30, 1984, s. 279-296. Należy się jednak zgodzić z uczoną, że w tej kwestii należy unikać uogólnień. Podała ona przykład opinii, jaką mnichom egipskim wystawił Sokrates Scholastyk, który napisał, że byli niepiśmienni. Tymczasem nie wszyscy mnisi wywodzili się z warstw najuboższych i odkrywane w Egipcie w dużej liczbie fragmenty papirusów świadczą wręcz o czymś przeciwnym. Mnisi egipscy pozostawili po sobie mnóstwo zapisków, korespondencję, rachunki, kopie świętych ksiąg i wielu innych dzieł cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, Kraków 2014, s. 249-256.

²⁰⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 52, s. 150, 151.

²⁰⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 17, s. 143. Wilhelm Riedel sugerował, że może tu chodzić o czynność porządkowania naczyń liturgicznych, co możemy rozumieć przez ich czyszczenie i ustawianie cf. *The Canons of Athanasius...*, przypis 55i, s. 28.

²⁰⁸ Ewa Wipszycka (*The Alexandrian Church...*, s. 115) zauważyła, że duchowni współpracujący na co dzień z biskupem stanowili odrębną grupę, do której należeli przedstawiciele wszystkich stopni hierarchii. Tworzyli oni aparat podobny do współczesnej kurii diecezjalnej, który zajmował się wszystkimi sprawami związanymi z kultem i działalnością charytatywną na terenie danej diecezji.

ogromne znaczenie w okresie dużych świąt, gdy w przypadku przeciętnego miasta w Egipcie, wiązało się z obsługiwaniem tysięcy mieszkańców²⁰⁹. Musimy pamiętać, że oprócz liturgii, duchowni spełniali przecież wiele innych obowiązków, takich jak troska o chorych, osoby samotne, nauczanie katechumenów, uczestniczenie w agapach, pochówki zmarłych itp. To wszystko wymagało dobrej organizacji, za którą odpowiadał biskup. Dlatego miał prawo wymagać dyspozycyjności od podległych mu kapłanów.

Wielość kościelnych obowiązków była m.in. powodem, dla którego Pseudo-Atanazy próbował ograniczyć aktywność zawodową duchowieństwa. W omawianym zbiorze, o czym już pisałem, kilkakrotnie postulował, żeby to wspólnota całkowicie utrzymywała miejscowy kler²¹⁰. Ponadto jak mogliśmy się już przekonać, prawdopodobnie był zwolennikiem beżenności duchownych. Wspomniane czynniki: rodzina i praca jego zdaniem rozpraszały i nie pozwalały w pełni zająć się posługą. Dlatego w kanonie 3 zadawał retoryczne pytanie, po co kapłani zajmowali się handlem, skoro otrzymywali ofiary za posługę wobec żywych i za pochówki zmarłych²¹¹. Jak już wspominałem, powodem podejmowania pracy przeważnie była konieczność utrzymania rodziny, ale zdarzali się tacy duchowni, którzy na handlu próbowali się bogacić²¹². Dlatego m.in. kanon 38 zabraniał im prowadzenia handlu na bazarze²¹³.

²⁰⁹ Zhellenizowane miasta egipskie, o czym pisałem już wcześniej, były dużymi skupiskami ludności. Na temat zaludnienia, organizacji i infrastruktury i stopnia zhellenizowania miast w Egipcie cf. R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity...*, s. 45-109; A. Łukaszewicz, *Egipt Greków i Rzymian*, Warszawa 2006, s. 382-410; P. van Minnen, *The Rother cities in later Roman Egypt*, [in:] *Egypt in the Byzantine World 300-700*, ed. R. S. Bagnall, Cambridge 2007, s. 207-225.

²¹⁰ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 3, 20, 65 s. 130, 143, 154.

²¹¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 3, s. 130.

²¹² Potwierdza to kanon 19 synodu w Elwirze, w którym postanawiano, że duchowni wszystkich szczebli nie mogą trudnić się handlem, ani wyjeżdżać w celu czerpania zysków na targach cf. *Canones Synodi Elviriensis*, can. 19, [in:] C.J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, trad. franc. H. Leclercq, t. 1, part. 1, Paris 1907, s. 232. Oczywiście tego typu aktywność musiała się odbijać na jakości posługi w Kościele. Jednakże autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* nie wymienia wszystkich stopni hierarchii. Jego przepis wyraźnie odnosi się do prezbiterów. Nie pisał on o wyjazdach w celach handlowych, tylko o prowadzeniu sprzedaży na bazarze. Trzeba jednak pamiętać, że każda forma handlu dawała pretekst do posądzenia o nieuczciwość lub chciwość. Jednakże, jak już pisałem, postulat autora, żeby duchowni pozostawali wyłącznie na utrzymaniu wspólnoty, mógł być w pełni realizowany tylko w przestrzeni kurii metropolitalnej. Najczęściej jednak duchowni zamieszkujący w mieście, którzy musieli łożyć na rodzinę, po prostu pracowali. Na wsi kapłani najczęściej uprawiali rolę, którą dzierżawili od właściciela. Niemniej ich też dotyczył nakaz unikania wszelkich prac, które wiązałyby się jakąkolwiek formą nieuczciwości lub służyły powiększaniu bogactwa cf. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 294; P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 369. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt związany z handlową aktywnością duchownych. Państwo rzymskie nie miało nic przeciwko takiej działalności, gdyż wychodziło z założenia, że tak pozyskane środki posłużą na wspieranie ubogich lub skromne utrzymanie. Dlatego cesarze udzielali kapłanom trudniącym się handlem zwolnień podatkowych cf. *CTh*, XVI, 2, 8; 2, 10; 2, 14; 2, 36 s. 442, 443, 446. Inaczej potraktowano już kupców, którzy wstąpili później w szeregi duchowieństwa, zapewne licząc na ulgi w podatkach. Im nakazywano uiszczać stosowne opłaty. To samo dotyczyło duchownych będących posiadaczami ziemskimi, oni również mieli płacić podatki cf. *CTh*, XVI, 2, 15, s. 443. Zachowało się wiele dokumentów z okresu, co prawda późnych, od VI do VIII wieku, które świadczą

Prezbiterzy i pozostali duchowni zatrudniali się czasem jako zarządcy nieruchomości u właścicieli ziemskich. W kanonie 22 Pseudo-Atanazy zabraniał im wykonywania takiego zajęcia²¹⁴. Zarządzanie cudzym majątkiem było bez wątpienia czasochłonnym zajęciem, szczególnie w okresie zbiorów²¹⁵. Zatem nie dziwi fakt, że Kościół sprzeciwiał się zatrudnianiu duchownych w takiej roli. Poza tym prawdopodobnie decydowały o tym również dodatkowe względy kwestie etyczne, takie jak nakaz unikania wszelkiej korupcji i wyzysku pracowników.

Pseudo-Atanazy próbował dyscyplinować pracujących kapłanów, którzy spóźniali się lub opuszczali nabożeństwa. W kanonie 49 autor postanowił, że jeśli prezbiter nie przyszedłby na nabożeństwo w sobotę lub niedzielę²¹⁶, albo się na nie niewiele spóźnił, mógł uczestniczyć w posiłku po zakończeniu mszy z resztą kapłanów, ale nie otrzymywał swojego przydziału z darów przyniesionych przez wiernych do kościoła. Gdyby jednak na tyle lekceważył swoje obowiązki, że spóźniałby się na moment koncelebracji, wówczas wspomniany posiłek też go miał ominąć²¹⁷. Owe restrykcje miały być przestrzegane także

o tym, że duchowni w Egipcie posiadający grunty płacili stosowny podatek cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, przypis 2, s. 162.

²¹³ *Can. Ps. Athan.*, can. 38, s. 147. Prawdopodobnie w tym przepisie autor także miał na względzie prestiż, z jakim wiązało się przynależenie do duchowieństwa i z którym nie licowała praca na bazarze.

²¹⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 22, 24 s. 144. Podobne rozporządzenie podjęto na synodzie w Kartaginie, który odbył się ok. 348 w związku ze sprawą donatystów cf. *Concilium Carthaginense sub Grato*, c. 6, 8, 9 [in:] *Concilia Africae* A. 345 – A. 525, ed. C. Munier, CCSL 149, Turnholt 1974, s. 6-8.

²¹⁵ Na temat posiadłości ziemskich i ich zarządzania cf. A. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 120-126.

²¹⁶ Informacja o celebrowaniu w Egipcie mszy świętej w soboty i niedziele pojawia się w kilku innych źródłach pochodzących z obszaru tego kraju. Wprost mówi o tym przywoływany już przeze mnie kanon 13 Tymoteusza Aleksandryjskiego cf. *Can. Tim.*, can. 13, s. 248, 249. Ponadto wiemy, że nabożeństwo eucharystyczne odprawiano w te dwa dni w niektórych mnisich wspólnotach w Nitrii cf. *Historia mnichów egipskich (wersja grecka)* XX, 7, 8, [in:] *Historia mnichów egipskich*, przeł. E. Dąbrowska, „Źródła monastyczne” 42, Kraków-Tyniec 2011, s. 130. Takie same wiadomości posiadamy na temat wspólnot pachomiańskich oraz Białego Klasztoru Szenutego z Atripe cf. R. Szmurło, *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atripe*, SAC 16, Warszawa 2001, s. 141, 142; S.J. Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford 2008, s. 77, 78. Poza tym na Wschodzie sobotnią i niedzielą liturgię praktykowano pod koniec IV wieku w Azji Mniejszej, Syrii Północnej (ale bez Antiochii, w której dochodziła msza święta w piątek) i w samym Konstantynopolu. Na ten temat cf. F van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen ende des Vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187, Roma 1970, s. 64-68; R.F. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem...*, s. 118, 119.

²¹⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 49, s. 150. Wspomniany posiłek odbywał się po odprawieniu liturgii i w praktyce służył dokonaniu podziału darów (eulogii), które wierni przynieśli do kościoła m.in. na potrzeby duchowieństwa. Omawiany przepis przewidywał zatem dwie konsekwencje absencji lub spóźniania się na liturgię. W pierwszej, sam kapłan mógł się najeść do syta, ale nie mógł nic zabrać do domu. W drugiej, omijał go także wspólny posiłek. Niewątpliwie ów przepis stanowił surową sankcję tylko wówczas, gdy dodatkowe zajęcia, przez które duchowny opuszczał nabożeństwa, nie było intratne. Oczywiście, jeśli lekceważył swoje obowiązki i nie korzystał z darów przynoszonych przez wiernych, to pozabawiał się związanego z tym prestiżu i w rezultacie mógł go dotknąć społeczny ostracyzm, wynikający z braku szacunku dla wspólnoty. A taka sytuacja mogła się poważnie odbić na jego sytuacji zawodowej lub prowadzonym interesie.

w dni postne, czyli środę i piątek²¹⁸. Pseudo-Atanazy oczekiwał, że ci prezbiterzy, którzy mieszkają w mieście będą codziennie uczestniczyć w Eucharystii. Gdyby tak było, pogodzenie codziennych obowiązków liturgicznych z pracą lub prowadzeniem własnego interesu byłoby niemożliwe²¹⁹. Nabożeństwo trwało zazwyczaj kilka godzin, a do tego dochodziły też inne obowiązki. Z kanonu 50 wynika, że zdarzali się kapłani, którzy opuszczali nabożeństwo tylko po to, żeby na kilka godzin powrócić do własnych zajęć, po czym wracali do kościoła dopiero na moment koncelebracji Eucharystii. Przepis zezwalał im uczestniczyć we wspomnianym posiłku, ale pozbawiał ich przydziału z darów²²⁰. Z kanonu 51 możemy wywnioskować, że niektórym duchownym interesy szły tak dobrze, że nie potrzebowali w ogóle korzystać z darów przynoszonych przez wspólnotę. Mało tego, wzbraniali się od wypełniania obowiązków²²¹. Autor przypominał im, że mają taką możliwość, ale nie muszą korzystać ze wsparcia. Odwołał się przy tym do słów z *Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, w którym nadawca mówi, iż miał prawo korzystać z darów wspólnoty, lecz sam tego nie czynił²²². Odniesienie się do słów znajdujących się we wspomnianym liście było niezwykle trafne, gdyż jego twórca podkreślał, że jest świadomy obowiązku głoszenia Ewangelii²²³. Tymczasem autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* piętnował konformistyczną postawę niektórych duchownych, którzy być może zajęci pomnażaniem własnych dóbr, nie chcieli się podejmować służby w Kościele. Przywołał także ewangeliczną przypowieść o talentach, z której wynikało, że ten kto nie pomnaża powierzonej mu majątności, całkowicie ją utraci wraz z możliwością życia wiecznego²²⁴.

W tym miejscu przeanalizujmy obowiązki, jakie na prezbiterów nakładał autor *Kanonów Pseudo-Atanazego*. Pierwsza grupa ich zadań była związana z celebrowaniem nabożeństw. Kanon 28 ujawnia, że podczas sprawowania Eucharystii kapłani używali białych szat²²⁵. Pseudo-Atanazy uczulał, żeby były wyprane. Należało je przechowywać w specjalnej

²¹⁸ W polskim tłumaczeniu wkradł się ten sam błąd, który znajdujemy w kanonie 31. Jako dni postne wymieniono czwartek i piątek, tymczasem w tekście arabskim jest to środa i piątek. Poprawnie podaje tłumaczenie angielskie cf. W. Riedel, *The Canons of Athanasius...*, s. 36.

²¹⁹ Jednakże na Wschodzie, o czym już pisałem powyżej, codzienna liturgia mszy świętej się nie przyjęła cf. przypis 164.

²²⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 50, s. 150.

²²¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 51, s. 150.

²²² *Pierwszy List do Koryntian* 9, 13-15.

²²³ *Pierwszy List do Koryntian* 9, 16-18.

²²⁴ *Ewangelia według św. Mateusza* 25, 28. Cf. A. Jasiński, Talent, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, T. 19, Lublin 2013, s. 462, 463.

²²⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 28, s. 145. Annick Martin (*Athanase d'Alexandrie...*, przypis 165, s. 153, 154) zauważyła, że w połowie IV wieku wszyscy egipscy kapłani używali podczas liturgii białych szat. Uczona przypuszcza, że właśnie ten fakt pomógł Atanazemu w jego ucieczce z kościoła św. Teonasa w 356 roku, gdy został otoczony przez wojsko pod wodzą Syrianusa.

szafie na terenie kościoła. Kolor szat jest taki sam, jaki zalecono w *Kanonach Hipolita*²²⁶. Tutaj jednak poznajemy szczegół odnoszący się do ich przechowywania. W tej sprawie autor odwołał się do wytycznych zapisanych w *Księdze Ezechiela*²²⁷. Kapłani musieli być obecni na każdej mszy świętej, jedynym usprawiedliwieniem nieobecności była choroba. Kanon 32 zabraniał prywatnych rozmów podczas koncelebracji Eucharystii. Miejsce oddzielone zasłoną, w którym stał ołtarz uznawano za szczególnie święte. Nie wolno tam też było siadać, ani spożywać darów. W omawianym przepisie tłumacz dokonał transkrypcji na język arabski koptyjskiego słowa *tafir*, które oznacza sanktuarium²²⁸.

Kanon 33 precyzował jak powinno przebiegać spożywanie darów wiernych, które odbywało się po mszy świętej. Kapłani mieli to czynić w osobnym pomieszczeniu, bez obecności osób świeckich. Usługiwać im miał duchowny najmłodszy wiekiem²²⁹. To nie był zwykły posiłek, czy rodzaj agapy. W ten sposób podkreślano świętość złożonych darów oraz wyjątkowość służby kapłanów. Prawdopodobnie najpierw, zanim kapłani przystąpili do takiego wspólnego posiłku, rozdawali eulogie wiernym, którzy je spożywali na miejscu lub zabierali do domu.

Z liturgicznego punktu widzenia, dla Pseudo-Atanazego najważniejszym świętem była Wielkanoc. Dlatego szczegółowo omówił organizację Wielkiego Tygodnia. W kanonie 30 znajdujemy informację, że kapłani nie mogli w tym okresie pić jakiegokolwiek alkoholu i jeść produktów odzwierzęcych. Wino, które w tym czasie ofiarowano dla Kościoła, miało być rozdane chorym i ubogim²³⁰.

W czasie Wielkiego Postu prezbiterów obowiązywał zakaz korzystania z łaźni. Kanon 31 pozwalał się do niej udać jedynie w przypadku choroby i związanej z nią wysokiej gorączki ciała²³¹. Za złamanie tego przepisu groziła sankcja ekskomuniki²³². Pseudo-Atanazy rozciągał niniejszy zakaz na każdą środę i piątek, jako dni postu. Jest mało prawdopodobne, aby kanon 31 był postulatem zaniedbywania higieny osobistej przez sześć tygodni, gdyż tyle trwał Wielki Post. Najprawdopodobniej autor postrzegał korzystanie z łaźni, jako swoisty

²²⁶ *Can. Hipp.* 37, s. 410-411.

²²⁷ *Księga Ezechiela* 44, 19. Starotestamentowy autor zakazywał kapłanom wychodzenia w tych samych szatach, w których usługiwali w świątyni, na dziedziniec zewnętrzny. Szaty miały być pozostawione w ich celach na terenie świątyni.

²²⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 32, s. 146. Cf. *Koptisches Handwörterbuch*, ed. W. Westendorf, Heidelberg 1977, s. 223.

²²⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 33, s. 146.

²³⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 30, s. 146.

²³¹ W późnym antyku korzystano z gorących kąpieli w łaźniach również w celach medycznych cf. G.G. Fagan, *Bathing in public in the Roman World*, Ann Arbor 1999, s. 109.

²³² *Can. Ps. Athan.*, can. 31, s. 146. Do polskiego wydania w niniejszym kanonie wkradł się błąd wydawniczy. Jako dni postne wymieniono czwartek i piątek. Zgodnie z tekstem arabskim oraz praktyką kościelną, angielskie tłumaczenie W. Riedla podaje, że była to środa i piątek cf. idem, *The Canons of Athanasius...*, s. 31.

luksus, którego należało się wyrzec w tym szczególnym okresie. Ponadto publiczne łaźnie były miejscem, gdzie swobodnie odsłaniano nagość, a to mogło zagrażać mentalnemu przygotowaniu się kapłanów do wspominania męki i zmartwychwstania pańskiego.

Kanon 57 omawia organizację Wielkiego Tygodnia. Z przepisu wynika, że w tym okresie kapłani mieli całodobowo przebywać w kościele. Zapewne wiązało się to z faktem, że obrzędy i liturgię wielkanocną sprawowano w nocy. Uroczystości rozpoczynały się w piątek o godzinie trzeciej w nocy. Do niedzieli obowiązywał duchownych ścisły post. Przepis pozwalał jeść codziennie jedynie lektorom, prawdopodobnie dlatego, żeby w czasie nocnych czytań mogli zachować siły witalne²³³. Kanon 60 nakazywał, żeby kapłani wyczekując w kościele na uroczystość Zmartwychwstania, byli wspólnie zajęci czytaniem Pisma Świętego. Ten sam przepis dyscyplinował ich jednak, żeby już w samo święto Wielkiej Nocy spożywali posiłek z umiarem i nie upijali się²³⁴.

Jednym z obowiązków prezbiterów było odwiedzanie dziewic konsekrowanych. W kanonie 48 Pseudo-Atanazy zezwalał na to przede wszystkim starszym i żonatym prezbiterom. Jeśli taką wizytę miał złożyć młody duchowny, to musiał pościć cały dzień. Jeżeli nie miał żony, to powinien utwierdzać się w swojej wstrzeźliwości²³⁵. Chodziło o zminimalizowanie ryzyka rozpusty. Dlatego zalecano, żeby młody kapłan cały dzień pościł. W ten sposób koncentrował swój umysł na sprawach związanych z posługą oraz osłabiał siłę swojego libido.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* zobowiązywał również prezbiterów do udzielania ostatniego sakramentu. Kanon 36 polecał, żeby z chlebem ofiarnym udawali się tylko do chorego i zakazywał jego udzielania innym członkom rodziny. Ponieważ ten sakrament był i jest traktowany jako „pokarm na ostatnią drogę”, mogła go otrzymać jedynie osoba umierająca²³⁶.

Obowiązkiem prezbiterów, któremu Pseudo-Atanazy poświęcił najwięcej uwagi, było troszczenie się o potrzebujących. Kanon 47 nakazywał kapłanom opiekowanie się chorymi żyjącymi na ulicy, czyli takimi, którzy z różnych powodów stali się bezdomnymi. Zastanawiająca jest dalsza uwaga, że jeśli chory jest biedny, duchowny powinien mu

²³³ *Can. Ps. Athan.*, can. 57, s. 151, 152.

²³⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 60, s. 153.

²³⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 48, s. 149.

²³⁶ Udzielanie wiatyku umierającym, jako „starożytne prawo”, sankcjonował w kanonie 13 Sobór w Nicei. Zezwalał on na udzielenie komunii świętej umierającym pokutnikom cf. *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 13, COGD I, s. 27. Cf. B. Mokrzycki, *Śmierć chrześcijanina w świetle odnowionych obrzędów wiatyku*, CT 45.4, 1975, s. 133, 134.

zapewnić to, czego potrzebuje²³⁷. Osoby, które żyją na ulicy, są najczęściej wykluczone społecznie i dotyka je skrajna nędza. Niewykluczone jednak, że wśród tych ludzi znajdowali się tacy, którzy mieli status „obywatela rzymskiego” i wówczas korzystali z subwencji zbożowych, jakie zapewniało im państwo²³⁸. Czy ktoś taki mógł się znaleźć na ulicy, tego nie wiemy. Powodem mogła być np. zakaźna choroba lub osobisty wybór kloszarda. Jeśli miał krewnych, to może przynosili mu żywność. Niewykluczone, że autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* nakazywał pomagać chorym przedstawicielom biedoty, których nie obejmował program cesarskich subwencji. Na terenie Aleksandrii zajmowali się tym wspomniani już *parabolanie*²³⁹. W tym przepisie obligowano do tego prezbiterów. Było to niewątpliwie niewdzięczne i mocno ryzykowne pod względem zdrowotnym zadanie, ale należało do charytatywnej posługi Kościoła.

Jednym z przejawów kościelnej działalności charytatywnej, była opieka nad sierotami. Kanon 56 zobowiązywał kapłanów do przygarniania takich dzieci i zadbania o ich przyszłość. Jeśli dziecko posiadało jakieś dobra, duchowny nie mógł ich sobie przywłaszczyć. Jeżeli pochodziło z biednej rodziny, to miało zostać nauczone zawodu. W momencie, gdy dorosło i wyrażało chęć służby w Kościele, to mogło ją podjąć²⁴⁰.

Bardzo ważnym aspektem posługi Kościoła było materialne wspieranie ubogich. Z kanonu 65 wynika, że autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* był w tej dziedzinie zwolennikiem unifikacji prawa kościelnego. Uważał, że pomoc materialna powinna być udzielana we wszystkich gminach według tych samych zasad, a kapłani powinni się trzymać w tej kwestii tych samych rozporządzeń. Ponownie powtarzał, że wszelkie nadwyżki powinny trafiać do ubogich²⁴¹. Świadczy to o tym, o czym już wcześniej pisałem, że były w tej sprawie częste

²³⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 47, s. 149.

²³⁸ Ewa Wipszycka (*Aleksandryjscy biskupi...*, s. 403) przypomina, że z subwencji zbożowych korzystali przede wszystkim obywatele rzymscy, którzy znajdowali się w rejestrze mieszkańców danego miasta. Oczywiście pomoc w tej postaci trafiała też do rzeszy biedaków, ale nie była do nich adresowana. Ukazuje to dobrze przykład prowincjonalnego egipskiego miasta Oksyrynchos, który omówiła uczona.

²³⁹ Cf. przypis 36.

²⁴⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 56, s. 151. W *Konstytucjach apostolskich* szerzej omówiono kwestię opieki nad sierotami. Jeśli dziecko nie miało krewnych, osobą nadzorującą adopcję był biskup. Dziewczynka miała być wychowywana do osiągnięcia dorosłości i wydana za męża, a chłopiec miał się uczyć zawodu, by mógł się w przyszłości utrzymać cf. *Const. Ap.* IV, 1, 2, SC 329, s. 170-173. W przypadku chłopców bardzo często zdarzało się, że byli ukierunkowywani do służby w Kościele i zostawali duchownymi. Przykładem takiego chłopca był patriarcha Teofil, który wcześniej osierocony, w wieku nastoletnim został z siostrą przygarnięty przez Atanazego, biskupa Aleksandrii i w rezultacie został duchownym cf. Ioannes Niciensis, *Chronica* LXXIX, 2-14, ed. R.H. Charles, Oxford 1916, s. 75, 76.

²⁴¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 65, s. 154, 155. Polskie tłumaczenie tego przepisu informuje, że kapłani ze wszystkich diecezji mieli rozdzielać jałmużnę według tego samego wzoru. Tymczasem W. Riedel w angielskim przekładzie użył słowa „ordinance”, które oznacza rozporządzenie. Jego tłumaczenie lepiej oddaje sens arabskiego tekstu tego kanonu cf. W. Riedel, *The Canons of Athanasius...*, s. 42.

nadużycia, że niektórzy duchowni rozdzielali pieniądze, zboże i inne produkty według mało przejrzystych zasad.

Jedną z form wspierania ubogich miało być pozostawianie jakiejś części zbiorów na polach, winnicach i sadach. W kanonie 69 w odniesieniu do prezbiterów trudniących się rolnictwem, autor zastosował starotestamentowy zapis z *Księgi Powtórzonego Prawa*²⁴². Pseudo-Atanazy także polecał, żeby kapłan-rolnik pozostawiał część plonów na polu dla potrzebujących, a pierwociny przekazywał Kościołowi²⁴³. Podobne wezwanie autor skierował w kanonie 70 do duchownych będących właścicielami ziemskimi. Przypomniawszy również, że zamożni świeccy powinni postępować podobnie²⁴⁴. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy taka praktyka weszła w omawianym okresie kiedykolwiek w życie. Po pierwsze, musimy pamiętać, że więcej kapłanów często dzierżawili kawałek pola, które uprawiali. Ponosili koszty dzierżawy, co już uszczuplało ich budżet. Ostatecznie może starczało im na skromne utrzymanie siebie i swojej rodziny²⁴⁵. Po drugie, duchowni, którzy byli właścicielami ziemskimi płacili podatki²⁴⁶. Wątpię, czy chętnie przyjęliby kolejną formę uszczuplania ich dochodów. Po trzecie, w wypadku prezbiterów trudniących się pracą na roli, ten przepis w jakimś stopniu mijał się z celem. Przecież posiadali pełne prawo do korzystania z darów wspólnoty. To co oddaliby kościołowi, sami by dostali z powrotem. Po czwarte, wśród wspomaganych w ten sposób, autor wymienił sieroty i wdowy. Wiemy jednak dobrze, że obydwie te grupy były objęte szczególną opieką Kościoła. Wychowywaniem sierot, jak mogliśmy przeczytać, przeważnie zajmowali się duchowni, a wdowy wpisywano na specjalne listy i jeśli wiodły pobożny żywot, to były na utrzymaniu wspólnoty. Dlatego moim zdaniem, te dwa kanony są raczej apelem autora, by duchowni okazywali więcej empatii wobec potrzebujących. Chociaż funkcjonował kościelny system socjalny w postaci udzielanej jałmużny i subwencji zbożowych, a pozyskane środki pochodziły częściowo od państwa, hojnych donatorów i w jakiejś części od wspólnoty, to i tak nie dało się pomóc wszystkim ubogim. Ich liczba była bardzo duża. Być może stąd postulat autora, aby pozostawiać część zbiorów na polu. Przepis ten prawdopodobnie ukazuje jeszcze inny problem, z jakim się borykano w ówczesnym kościele w Egipcie. Część prezbiterów zapewne przejawiała skłonność do bogacenia się i nie oglądała się na los biednych. Być może dlatego autor

²⁴² *Księga Powtórzonego Prawa* 24, 19-22.

²⁴³ *Can. Ps. Athan.*, can. 69, s. 156.

²⁴⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 70, s. 156, 157.

²⁴⁵ Cf. A. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 293, 294.

²⁴⁶ Cf. *CTh*, XVI, 2, 15, s. 443; E. Wipszycka, *Les ressources...*, przypis 2, s. 162.

formułował przepisy, które miały wymusić zmianę ich nastawienia. Osobiście jednak wątpię, czy te kanony można było wyegzekwować.

Pseudo-Atanazy postulował, żeby pobierane przez duchownych dziesięciny były wykorzystywane na potrzeby ubogich²⁴⁷. W związku z tym, wiele problemów nastręcza interpretacja kanonu 83. Autor nakazywał w nim uiszczanie dziesięciny całej hierarchii duchownej, „począwszy od biskupa aż po odźwiernego”²⁴⁸. Możemy odnieść wrażenie, że w ten sposób zaprzeczał swoim wcześniejszym zaleceniom, wedle których duchowni mieli pobierać dziesięcinę na rzecz pomagania ubogim, a sami utrzymywać się przede wszystkim z darów wspólnoty. Kanony 14, 82 i 83, w których jest wzmiankowane uiszczanie dziesięciny, przeanalizowała jakiś czas temu Ewa Wipszycka²⁴⁹. Po pierwsze, uczona zauważyła, że w okresie późnego antyku, płacenie dziesięciny było oparte na zasadzie dobrowolności²⁵⁰. Po drugie, badaczka nie znalazła dowodów na stosowanie wymienionych przepisów w egipskim Kościele. Po trzecie, zauważyła, że nie było przyzwolenia na tego typu praktykę, ze strony państwa bizantyńskiego²⁵¹. Brak poparcia państwa na Wschodzie dla tego typu pretensji wydaje się w pełni zrozumiały. Kościół, o czym pisałem już kilkakrotnie, korzystał bowiem z hojności cesarzy, która wyrażała się w wielu przywilejach podatkowych,

²⁴⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 14, 82, s. 142, 160.

²⁴⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 83, s. 160. W nagłówku kanonu jest także mowa o pierwocinach plonów, ale podziału tego traktatu na kanony dokonał Michał z Tannisu dopiero w XI wieku i w związku z tym nagłówki są prawdopodobnie jego dodatkiem.

²⁴⁹ E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 71-73.

²⁵⁰ Dobrowolność składania datków dla Kościoła propagowali już autorzy chrześcijańscy w II i III wieku. Dotyczyła ona również uiszczania dziesięcin i przynoszenia darów w naturze. Niemniej już wówczas mogły się zdarzać naciski na wpłacanie określonych sum pieniędzy lub przynoszenie z góry wyznaczonych darów. Niewykluczone, że ich wysokość ustalał miejscowy zwyczaj cf. A. Rodziński, *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960, s. 106-108.

²⁵¹ Cf. *Codex Justinianus* 1, 3, 38, 2-6. To cesarskie prawo zabraniało duchownym, zmuszania wiernych do uiszczania jakichkolwiek opłat czy świadczenia usług na rzecz Kościoła. Wszystkie przekazywane wpłaty oraz dary i prace wykonywane dla Kościoła, miały mieć charakter dobrowolny. Omawiany w nim problem dotyczył przede wszystkim rolników (γεωργοί). Z przepisu wynika, że duchowni posuwali się nawet do używania groźby ekskomuniki. Za to wykroczenie, przewidziano karę depozycji z funkcji kościelnej oraz grzywnę w wysokości 10 funtów złota. Prawo to ustanowiono dla kleru Patriarchatu Konstantynopolańskiego, ale ukazuje ono stosunek państwa bizantyńskiego do praktyki przymusowego łożenia przez wiernych na Kościół z góry określonych sum i usług. Istnieje problem z dokładnym ustaleniem, który cesarz je ogłosił. Jean Gaudemet był przekonany (*L'Église dans l'Empire...*, s. 292), że tę konstytucję uchwalił cesarz Zenon. Być może skłaniał go do tego fakt, że grecki tekst tej ustawy poprzedzają dwa przepisy datowane na rok 484, czyli okres panowania cesarza Zenona cf. *Codex Iustinianus*, [in:] *Corpus Iuris Civilis*, ed. P. Krueger, Vol. II, Berolini 1892, s. 24. Ku podobnej opinii skłania się także Rafał Kosiński (*The Emperor Zeno. Religion and Politics*, Cracow 2010, s. 199, przypis 134), który jednak zauważył, że umiejscowienie tej konstytucji w Kodeksie Justyniana pomiędzy 484 a 524 rokiem nie daje jednoznacznego rozwiązania. Jego autorami mogli być także cesarze Anastazjusz I lub Justyn I. Irene SanPietro uznała, że jest to ustawa autorstwa cesarza Anastazjusza cf. eadem, *Money, Power, Respect: Charity and the Creation of the Church*, New York 2014, s. 85, przypis 232. (Dysertacja obroniona na Columbia University w 2014 roku. Dostępna na stronie repozytorium cyfrowego tejże Uczelni: <https://academiccommons.columbia.edu/catalog/ac:175382>).

fundacjach nowych kościołów, możliwości otrzymywania dóbr i nieruchomości dzięki zapisom testamentowym oraz stałemu przydziałowi subwencji zbożowych.

Nie umiemy powiedzieć, skąd autor zaczerpnął pomysł, żeby także duchowni płacili dziesięcinę. Co prawda w kanonie 83 pojawia się odniesienie do słów proroka Nahuma oraz króla Dawida (nazwanego tutaj prorokiem), ale żaden z cytatów nie potwierdza takiego rozwiązania²⁵². Być może autor inspirował się przepisami dotyczącymi starożytnych lewitów. W starotestamentowej *Księdze Liczb* nakazywano lewitom, żeby z dziesięciny, którą oddawał każdy Izraelita, odkładali „dziesięcinę”, jako dar ofiarny dla Pana. Odłożoną część mieli przekazywać arcykapłanowi²⁵³. Jeżeli w środowisku twórcy kanonu przeważali kapłani uprawiający rolę lub posiadający własną ziemię, z której czerpali dochody, mógł on wychodzić z założenia, że również powinni płacić dziesięcinę. Jednakże w moim przekonaniu, przedstawione powyżej ustalenia nie pozwalają na wyciąganie zbyt daleko idących wniosków. Wydaje się, że ten przepis możemy potraktować, jako kolejną propozycję autora, która w ówczesnych realiach nie mogła być zrealizowana. Osobiście wątpię, by ówczesne duchowieństwo na Wschodzie zgodziło się na takie rozwiązanie²⁵⁴. Irene SanPietro potwierdza, że do VI wieku nie mamy żadnych formalnych kościelnych regulacji, na mocy których próbowanoby wprowadzać obowiązkową dziesięcinę. Pierwsze tego rodzaju nakazy zaczęły się pojawiać lokalnie w VI wieku na Zachodzie²⁵⁵.

Pseudo-Atanazy wysuwał roszczenie wobec zamożnych kapłanów, aby w większym stopniu niż pozostali wspierali biednych. W kanonie 70 przypominał im, że „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia”²⁵⁶. Dlatego zachęcał owych duchownych, żeby udostępniali ubogim wszystkie swoje żarna. Co więcej, określił nawet minimalną wysokość jałmużny, którą bogaty duchowny mógł ofiarować. Jej wysokość wynosiła jedną artabę pszenicy. W zamian mógł się on cieszyć bożym błogosławieństwem i dobrymi plonami. Poza tym jego postępowanie mogło zachęcić także świeckich do okazywania podobnego miłosierdzia²⁵⁷. Ewa Wipszycka wyjaśnia, że duchownymi, do których swoje słowa mógł kierować Pseudo-

²⁵² Cytat wypowiedzi Dawida nie odnosi się do żadnego konkretnego fragmentu *Starego Testamentu* i prawdopodobnie jest kompilacją różnych fraz biblijnych przypisywanych temu królowi.

²⁵³ *Księga Liczb* 4, 25-32.

²⁵⁴ Ireneusz Milewski (*Pieniądz w greckiej literaturze...*, s. 86, 87) przedstawił w tej sprawie stanowisko Jana Chryzostoma. Ów biskup uważał, że udział duchowieństwa w składanych przez wspólnotę darach jest czymś oczywistym. Nigdzie nie wspominał, że kapłani również powinni ponosić tego samego rodzaju ofiary. Za to postulował, żeby kapłani otrzymywali stałą pensję. Uczony zauważył, że podobne poglądy wyrażał w swoich homiliach Grzegorz z Nazjanzu. Jean Gaudemet (*L'Église dans l'Empire...*, s. 292) stwierdził, że to nieuzasadnione pretensje stołecznego duchowieństwa do otrzymywania od wiernych dziesięcin, spowodowały ogłoszenie omówionej powyżej cesarskiej konstytucji cf. przypis 251.

²⁵⁵ I. SanPietro, *Money, Power, Respect...*, s. 84-87.

²⁵⁶ *Księga Psalmów* 24, 1.

²⁵⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 70, s. 156, 157.

Atanazy, byli skromni posiadacze ziemscy. Byli właścicielami gospodarstw rolnych, posiadali własne bydło, czasem zatrudniali do pomocy pracowników, ale niejednokrotnie lwia część pracy wykonywali własnymi rękoma²⁵⁸.

Następnie autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* wymienił szereg spraw, które wiązały się z naruszaniem przez prezbiterów moralności i dyscypliny chrześcijańskiej. Dużym problemem, z jakim wówczas zmagał się Kościół w Egipcie, była nieuczciwość wielu kapłanów. Temu tematowi autor poświęcił dużo uwagi. W kanonie 4 ujawnił on niewłaściwą motywację niektórych kandydatów, którzy przyłączali się do kleru tylko po to, żeby się bogacić. Opisał praktyki jakie wiązały się z okradaniem wiernych i Kościoła. Jedną z nich, było przywłaszczanie sobie darów przynoszonych do kościoła²⁵⁹. Inną wymienioną w kanonie 9, było stosowanie dwóch miar wagowych, z czego jedna była celowo zaniżona²⁶⁰. W ten sposób oszukiwali biednych beneficjentów i odważali im mniej zboża, a nadwyżki, które zostawiali dla siebie, najprawdopodobniej później sprzedawali. Dlatego w kanonie 19 Pseudo-Atanazy nakazał, żeby wspomniane miary były opieczętowane²⁶¹. W kanonie 55 autor postanowił, że kapłan oszukujący podczas ważenia produktów sypkich, będzie pozbawiony komunii. Mógł powrócić do wspólnoty dopiero po odbyciu stosownej pokuty²⁶². Wydaje się, że dla autora nie była to tylko kwestia wizerunkowej wiarygodności Kościoła. Wygląda na to, że autorowi naprawdę leżało na sercu dobro ubogich i nie chciał żeby zostali skrzywdzeni²⁶³.

Pseudo-Atanazy omówił także inne formy nieuczciwości. W kanonie 9 wśród nadużyć dokonywanych przez prezbiterów, wymienił on także branie lichwy i celowe zmniejszanie pensji najmowanych pomocników²⁶⁴. W kanonie 25 poruszył kwestię prawdomówności.

²⁵⁸ E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 160, 161.

²⁵⁹ Dlatego właśnie autor zabraniał biskupom pozostawiania zapasów z dziesięcin i pierwocin zbiorów, żeby ich nie defraudowano cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 82, s. 160. Ewa Wipszycka zwróciła uwagę na istotny szczegół, otóż w Kościele egipskim bardzo długo do hierarchii duchownej wchodzili mężczyźni o bardzo skromnym statusie społecznym. Wielu biskupów lub mnichów miało chłopski rodowód cf. eadem, *Les ressources...*, s. 160. Ten fakt mógł mieć znaczący wpływ na ich podejście do majątku. Przyznane dotacje państwowe oraz prywatne donacje często stanowiły nie lada pokusę, żeby ich część przywłaszczyć i się wzbogacić.

²⁶⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 9, s. 136, 137. Użyte w arabskim tłumaczeniu słowo oznaczające „miarę” ma grecki odpowiednik (οἰφί) i odnosi się do jednostki wagowej używanej w Egipcie. Wilhelm Riedel odwołał się do informacji podanych przez Hezychiusza, według których egipskie οἰφί wynosiło 4 χοίνικες, czyli około 4 litrów cf. *The Canons of Athanasius of Alexandria*, ed. W. Riedel, W. Crum, London 1904, przypis 88, s. 17.

²⁶¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 19, s. 143.

²⁶² *Can. Ps. Athan.*, can. 55, s. 151.

²⁶³ Peter Brown (*Zmierzch starożytności...*, s. 296) zauważył, że biskupi chętnie stawali się protektorami wdów, sierot i mas biedaków, gdyż stanowiło to przeciwwagę dla obywatelskiego wzorca przyjętego w cesarstwie rzymskim. Uczony uważa, że w IV wieku, właśnie tak zaczęli tworzyć nową przestrzeń publiczną dla Kościoła. Oczywiście ma on wiele racji, ale nie można pominąć wpływu ewangelicznego nauczania, które zwracało się ku ludziom wykluczonym, biednym, będących na marginesie elitaryzmu rzymskiego. Uważam, że autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* niezwykle osobiście potraktował problem pomocy osobom biednym i potrzebującym.

²⁶⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 9, s. 136. Arabski tekst omawianego fragmentu tego przepisu jest niejasny, co dobrze uzmysławia jego angielskie tłumaczenie W. Riedla: „And especially, when he causeth loss at the weighing out of

Zakazywał kapłanom wypowiedania kłamstw i stosowania dwuznacznych i gniewnych wypowiedzi²⁶⁵. Nie pominął także sprawy związanej z uczciwością w miejscu pracy. Z kanonu 49 dowiadujemy się, że zabraniał przebiterom wykonywania zawodów, które prowadziłyby do kradzieży²⁶⁶.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* swój stosunek do nieuczciwych kapłanów przedstawił w sposób klarowny. W kanonie 9 określił ich „przestępcami i nienasyconymi złodziejami”. Ponadto podkreślił, że tego typu postępowanie jest niezgodne z prawem kościelnym i porównał je z praktykami stosowanymi przez pogańskich kapłanów, którzy w jego opinii zwodzili ludzi fałszywą nauką i dlatego byli kłamcami. Na koniec tego passusu przytoczył słowa z *Pierwszego Listu św. Piotra*: „paście stado Boże, (...) nie ze względu na niegodziwe zyski, ale z oddaniem i nie jak ci, którzy ciemnią gminy, ale jako żywe przykłady dla stada”²⁶⁷.

Kolejnym problemem, który Pseudo-Atanazy rozwiązywał przy pomocy przepisów, były kontakty duchownych z osobami zajmującymi się różnymi odmianami magii. Treść kanonu 25 daje do zrozumienia, że niektórzy przebiterzy pozwalali przyjmować komunię świętą guślarzom, iluzjonistom i wróżbiarzom. Pseudo-Atanazy zakazywał takim osobom przystępować do sakramentów. Mieli oni być odsyłani do sektora dla katechumenów, którzy nie należeli do wspólnoty wierzących i nie mogli przyjmować Eucharystii²⁶⁸. W kanonie 41 za kontakty z jasnowidzami i innymi zajmującymi się podobnymi rzeczami, autor przewidział karę ekskomuniki. Skruszony kapłan mógł powrócić do wspólnoty dopiero po trzech latach²⁶⁹. Wilhelm Riedel w swoim angielskim tłumaczeniu wymienił m.in. augurów²⁷⁰. Przepowiadali oni przyszłość po przez śledzenie lotu ptaków. Ponieważ augurzy byli

the price, receiving payment by the heavy, giving it by the light (weight), or taking usury and, when they reckon, laying the double upon the principal and diminishing the hire of the labourers, so that the labourers cry out unto them.” cf. *The Canons of Athanasius...*, s. 17. Nie ulega wątpliwości, że w niniejszym fragmencie autor ukazał jako naganne, branie lichwy (arab. riba) oraz oszukiwanie najmowanych pracowników (arab. adżir, l.mn. udżara). W polskim tłumaczeniu czytamy: „Gdy bierze miarą zawyżoną, a liczy i niesie do poborcy zaniżoną”. Jednakże kontekst tego fragmentu wyklucza możliwość, aby była tu mowa o poborcy. Być może jest tu mowa o przełożonym najmowanych pracowników, który w zamian za pożyczkę udostępniał swoich ludzi do wykonania określonych usług. Jeżeli duchowny nałożył na niego podwójny procent, to automatycznie wiązało się z pomniejszeniem poborów robotników.

²⁶⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 25, s. 144.

²⁶⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 49, s. 150.

²⁶⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 9, s. 136, 137; *Pierwszy List św. Piotra* 5, 1-5.

²⁶⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 25, s. 144.

²⁶⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 41, s. 148.

²⁷⁰ W. Riedel, *The Canons of Athanasius...*, s. 34.

rzymskimi kapłanami, osoba która się ich radziła uczestniczyła w pogańskim kulcie²⁷¹. To prawdopodobnie tłumaczyłoby surowość niniejszego przepisu²⁷².

W kanonie 26 Pseudo-Atanazy wyraził stanowczy sprzeciw uczęszczaniu przez członków kleru do teatru, miejsc zgromadzeń (amfiteatru, hipodromu?) oraz do innych pogańskich miejsc. Jeśli zostałby na tym przyłapany prezbiter, to miał być zawieszony w obowiązkach na rok czasu, a formą jego pokuty miał być post praktykowany przez cały okres zawieszenia²⁷³. Surowość kary pozwala nam się domyślać, że problem był powszechny i mimo wielu napomnień często łamano ten zakaz. Chrześcijańcy moralisci byli negatywnie ustosunkowani do wizyt chrześcijan w takich przybytkach. Amfiteatry kojarzo z krwawą walką gladiatorów lub walką ze zwierzętami, hipodromy z bijatykami kibiców poszczególnych faksji cyrkowych, a teatry z wyuzdanymi sztukami, pełnymi obscenicznej nagości i wulgarnych scen²⁷⁴. Zakaz uczęszczania do miejsc pogańskich również wydaje się w pełni zrozumiały, gdyż autor prawdopodobnie miał tu na myśli miejsca kultu. Niewątpliwie od kapłanów Pseudo-Atanazy oczekiwał nadzwyczajnej dyscypliny w tym zakresie. Byli wzorem dla pozostałych członków wspólnoty. Jak się przekonamy poniżej, już dużo łagodniej autor traktował prezbiterów, których dzieciom zdarzyło się pójść do teatru.

Upijanie się prezbiterów było również problemem, do którego odnoszą się *Kanony Pseudo-Atanazego*. Kanon 29 zabraniał duchownym upijania się i spożywania alkoholu na terenie świątyni w innym celu niż celebrowanie mszy świętej. Dziennie mogli wypić jeden lub dwa kubki wina. W sytuacji, gdyby jednak się upili, mieli pozostać w miejscu, w którym to

²⁷¹ Cf. J. Linderski, *Augures*, [in:] *The Oxford Classical Dictionary*, ed. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford 1996³, s. 214. Oczywiście kolegium augurów działało na terenie Rzymu. Zapewne w Egipcie także działali kapłani, którzy w podobny sposób za pomocą omenów przepowiadali przyszłość.

²⁷² Uchwała podjęta w tej sprawie na synodzie w Ankyrze w 314 roku była jeszcze bardziej surowa. Przewidywała trzy lata pokuty w gronie leżących krzyżem i dwa kolejne lata modlitw bez udziału w Eucharystii cf. *Canones Ancyrae*, can. 24, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 72.

²⁷³ *Can. Ps. Athan.*, can. 26, s. 145. Słowo przetłumaczone w polskim wydaniu na "stadion", Wilhelm Riedel oddał, jako "miejsce zgromadzeń" cf. idem, *The Canons of Athanasius...*, s. 30. Jednakże w tekście arabskim występuje słowo mal'ab oznaczające stadion. Oczywiście w omawianej epoce amfiteatry i hipodromy, były także miejscami zgromadzeń.

²⁷⁴ Na temat wyścigów rydwanów i rywalizacji pomiędzy faksjami cyrkowymi cf. T. Wolińska, *Kibice i nie tylko, czyli konstantynopolitańscy faksjoniści*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym...*, s. 226-233; eadem, *Rozrywki konstantynopolitańczyków*, [in:] *Ibidem*, s. 652-664. Wielkim przeciwnikiem uczęszczania chrześcijan do teatru był Jan Chryzostom. W swoich homiliach piętnował tę instytucję i chadzących do niej wiernych. Uważał teatr za miejsce zachęcające do niepohamowanej rozpusty i krwawej przemocy cf. O. Pasquato, *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganismo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976, s. 211-249; P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 418-428. Na temat teatrów jako miejsc późnoantycznej rozrywki cf. T. Wolińska, *Rozrywki konstantynopolitańczyków* [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym...*, s. 643-650.

uczynili, żeby nie przysporzyć pogardy Chrystusowi, którego reprezentowali²⁷⁵. Kanon 30 mówi, że duchowni mieli rygorystycznie przestrzegać zakazu picia alkoholu w czasie postu w okresie wielkanocnym. Wino, które w tym czasie ofiarowano dla Kościoła, miało być rozdane chorym i ubogim²⁷⁶. Z kanonu 60 wynika, że w święto Zmarwywstania kapłani mogli już spożywać alkohol, ale bez upijania się²⁷⁷. Nadużywanie alkoholu w czasie Wielkanocy i przy innych okazjach, musiało być na Wschodzie często spotykanym problemem. Zjawisko to piętnował w swoich homiliach także Bazyli Wielki²⁷⁸.

Grzech niewierności małżeńskiej również przydarzał się kapłanom. Dlatego w kanonie 42 napisano, że jeśli prezbiter dopuściłby się cudzołóstwa (w znaczeniu rozpusty) lub zdrady małżeńskiej, miał przez rok czynić pokutę. Jeżeli nie dopełniłby jej wymogów, miał zostać wydalony ze wspólnoty²⁷⁹. W porównaniu z karami za splamienie się kontaktami z augurami, cudzołóstwo potraktowano tu dosyć pobłażliwie. Lokalne synody przyjmowały w tej sprawie różne ustalenia²⁸⁰. Niewątpliwie uwzględniano okoliczności zdarzenia np. pokusę, młody wiek itp. Cudzołóstwo wynikało z typowej ludzkiej słabości, jaką jest pożądanie i nie było sprzeniewierzeniem się wierze. Być może dlatego kanonista potraktował tę sprawę tak łagodnie. Inna rzecz, że to przewinienie zdarzało się niezwykle często. Zajmują się nim zbiory kanoniczne we wszystkich lokalnych Kościołach na Wschodzie. Możemy przypuszczać, że gdyby w tej materii stosowano bardzo surowe kary, niewielka liczba duchownych mogłaby sprawować posługę. Zapewne dlatego kierowano się względami praktycznymi, które pozwalały na dalsze sprawne funkcjonowanie wspólnoty.

Pokłosiem cudzołóstwa bardzo często był rozpad małżeństwa. Przytrafiało się to także członkom kleru, w tym prezbiterom. Z tego powodu Pseudo-Atanazy poruszył w kanonie 45 sprawę oddalania przez kapłanów ich żon. Stwierdzał, że jest to dopuszczalne w przypadku, gdyby żona dopuściła się cudzołóstwa (gr. μοιχευσα). Jeśli jednak po rozwodzie duchowny

²⁷⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 29, s. 146. Przepis mówi, że upici prezbiterzy mieli nie wychodzić z miasta. Jednakże kontekst wypowiedzi pozwala przypuszczać, że autor w tej sytuacji zabraniał im się w ogóle przemieszczać, żeby nie byli powodem zgorszenia dla innych.

²⁷⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 30, s. 146.

²⁷⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 60, s. 153.

²⁷⁸ Basilius Magnus, *In ebriosos*, 2, PG 31, kol. 447; *De Jeniunio Homilia*, II, 4, *Ibidem*, kol. 190, 191.

²⁷⁹ *Can. Ps. Athan.* 42, s. 148.

²⁸⁰ Synod w Elwirze (Hiszpania) podjął bardzo restrykcyjne postanowienie, w którym zapisano, że duchowny, który dopuści się cudzołóstwa, nie mógł otrzymać komunii świętej nawet na łożu śmierci. Przepis zwraca uwagę na czynnik skandalu, jaki zazwyczaj ma miejsce przy nadużyciach tego rodzaju cf. *Canones Synodi Elviriensis*, can. 18, [in:] C.J. Hefele, *Histoire des Conciles...*, t. I, part. 1, s. 231, 232. Synod w Neocezarei (Azja Mniejsza) ogłosił dużo łagodniejszy przepis, który w takim wypadku polecał ekskomunikę, po to, żeby winowajca zaniechał grzechu i odpokutował cf. *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 1, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 75.

związałby się z inną kobietą miał być ekskomunikowany²⁸¹. Następnie w kanonie 46 autor zabronił prezbiterom, żeby pośredniczyli w przeprowadzaniu rozwodu. Inaczej zostaliby wykluczeni ze wspólnoty do czasu ponownego zejścia się małżonków²⁸². Ten, jak i poprzedni kanon ukazuje stanowisko autora w kwestii rozwodu. Wydaje się, że w jego przekonaniu rozwód był niedopuszczalny. Rozejście się małżonków w wyniku zdrady jednej ze stron prawdopodobnie traktował, jako ostateczność. Jednakże wiemy, że w IV i V wieku, rzeczywistość w tej kwestii często mijała się z restrykcyjnym ideałem. Dowody na to znajdujemy w lokalnych zbiorach przepisów kościelnych. Podejmowano w nich częste próby rozwiązywania aktualnych problemów dotyczących rozwodów i wstępowania w ponowne związki²⁸³.

W tym miejscu przyjrzyjmy się problemom, jakich przysparzał prezbiterom wymóg aby dobrze zarządzali własnymi rodzinami i dzieci trzymali w posłuszeństwie²⁸⁴. Interesujący w tym względzie jest kanon 44²⁸⁵. Autor nakazywał żonatym duchownym, żeby nie pozwalali małżonkom nosić ozdób z drogich kamieni, ubierać kosztownych strojów i malować oczu. Uważał, że taki sposób noszenia się jest niestosowny dla chrześcijan. Przypominał, że żony kapłanów korzystają z darów na rzecz Kościoła i mężowie mają prawo wymagać od nich skromnego wyglądu. Powoływał się przy tym na autorytet apostołów Piotra i Pawła oraz Mojżesza i patriarchy Jakuba²⁸⁶. Jego pogląd na tę sprawę nie był odosobniony. W wielu dokumentach, które powstały na Wschodzie, przewija się podobny postulat²⁸⁷. W tym przepisie, autor położył nacisk na dawanie wspólnocie dobrego przykładu.

²⁸¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 45, s. 149. Omawiany przepis w dużej mierze przypomina zapis z tzw. *Kanonów apostoelskich*, w których zabroniono duchownym oddalania żon pod pozorem pobożności cf. *Can. ap.* 5, [in:] SC 336, s. 276, 277. Na Wschodzie w IV wieku przeważał pogląd, że osoba, którą zdradzono i się rozwiodła, nie powinna zawierać ponownego małżeństwa. Jednakże codzienna praktyka wyglądała inaczej, dlatego tworzono różne rozwiązania prawne dostosowane do rodzaju i skali wykroczeń w tej materii cf. H. Pietras, *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo z 8. kanonu Soboru Nicejskiego z 325 roku?”*, „*Studia Bobolanum*” 27, 1, 2016, s. 185-204.

²⁸² *Can. Ps. Athan.*, can. 46, s. 149.

²⁸³ Cf. H. Pietras, *Kim są ci...*, passim.

²⁸⁴ *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 3, 4.

²⁸⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 44, s. 148, 149.

²⁸⁶ Cf. *Pierwszy List św. Piotra* 3, 1-3; *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 2, 9, 10. Podany w niniejszym kanonie przykład patriarchy Jakuba został przez autora błędnie zinterpretowany. Po pierwsze, nie wiadomo, czy wspomniane kolczyki nosiły tylko kobiety, gdyż na starożytnym Bliskim Wschodzie, była to też popularna męska ozdoba. Po drugie, przeprowadzka Jakuba i jego rodziny oraz zmiana ubrania i pozbycie się ozdób, symbolizowała nowy etap w ich życiu. Od tej pory stawali się sługami Boga, którzy odrzucili kult fałszywych bożków. Dla podkreślenia tego faktu, Bóg nadał Jakubowi nowe imię Izrael cf. *Księga Rodzaju* 35, 1-10. Jeśli chodzi o podany tu także przykład Mojżesza, z *Pięcioksięgi* nigdzie nie wynika, że krytykował on noszenie ozdób. Żydzi podarowali mnóstwo ozdób ze złota i drogich kamieni oraz cenne tkaniny na zorganizowanie miejsca kultu, którym stał się Przybytek skonstruowany w formie namiotu cf. *Księga Wyjścia* 35, 4-29.

²⁸⁷ Cf. *Can. Hipp.* 17, s. 370-375; *Const. Ap.* I, 8, 17, SC 320, s. 128, 129. Gorliwym przeciwnikiem nieskromnego stroju u kobiet był również Jan Chryzostom cf. *In Epistulam ad Ephesios*, hom. 20, 7, PG 62, kol.

Następną sprawą, którą omówił Pseudo-Atanazy, była odpowiedzialność kapłanów za wychowanie własnych dzieci. Kanon 71 bezwzględnie nakazywał, że jeśli któreś z dzieci prezbitera zostałyby przyłapane na czytaniu książek poświęconych magii, to ma być ekskomunikowane. Ojciec miał zostać zawieszony w czynnościach kościelnych aż do czasu, kiedy dziecko się usamodzielnia²⁸⁸. Kontynuując ten wątek odpowiedzialności za wychowanie dzieci, autor w kanonie 75 nakładał zawieszenie w czynnościach kapłańskich na prezbitera, którego dziecko przyłapano na pójściu do teatru. Owo wyłączenie ze służby kościelnej miało trwać tylko tydzień²⁸⁹. Nałożona w tym przypadku sankcja była dużo łagodniejsza, niż dla ojca, którego dziecko sięgnęło po książki o magii. Być może wynikało to z faktu, że paranie się jedną z form magii uznawano za kontaktowanie się z Diabłem i demonami²⁹⁰, zaś pójście syna duchownego do teatru można było potraktować, jako wybryk młodego człowieka. Należy zauważyć, że prezbyterzy, podobnie jak biskupi, ponosili konsekwencje w przypadku, gdy ich dziecko dopuściło się grzechu²⁹¹. Chociaż w obydwu przypadkach możemy zauważyć tę subtelną różnicę, że Pseudo-Atanazy od biskupa oczekiwał rezygnacji, zaś prezbyterów zawieszał w sprawowaniu obowiązków. Ponieważ posługą kapłanów zawiadywał miejscowy biskup, dlatego wyegzekwowanie wspomnianych przepisów było dużo łatwiejsze. Jeśli praktyka karania duchownych za grzechy ich dzieci rzeczywiście miała miejsce, to stosowano ją na pewno lokalnie i niewykluczone, że tylko w środowisku, w którym napisano *Kanony Pseudo-Atanazego*²⁹².

W niniejszym zbiorze autor poruszył jeszcze dwie sprawy, które wiązały się z posiadaniem statusu kapłana. W kanonie 53 postanowił, że każde oskarżenie wysuwane przeciwko duchownemu, powinno zostać potwierdzone przez trzech świadków. Zakres tego przepisu obejmował całą hierarchię kościelną²⁹³. Autor odwołał się do bardzo starej zasady

145; *In Epistulam I ad Timotheum*, hom. 2, 3, PG 62, kol. 513, 514; Palladius, *Dialogus de vita sancti Ioannis Chrysostomi*, VIII, 75-85, SC 341, s. 162-165 [dalej: *Dialog*.]

²⁸⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 71, s. 157. Na temat tego, jak dalece poważnie traktowano wśród chrześcijan pomówienie o praktyki związane z magią, wróżbiarstwem lub okultyzmem cf. G. Marasco, *L'Accusa di Magia e i Cristiani nella Tarda Antichità*, Aug 51.2, 2011, s. 367-421. Na temat stanowiska Ojców Kościoła wobec różnych form magii cf. P. Wygalałak, *Duszpasterskie inicjatywy Ojców Kościoła skierowane do osób uwikłanych w magię*, [in:] *Zabobony, czary, i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, "Opolska Biblioteka Teologiczna" 138, Opole 2013, s. 153-172; I. Milewski, *Wiara w omeny w relacjach późnoantycznych autorów chrześcijańskich*, "Klio" 30.3, 2014, s. 125-134.

²⁸⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 75, s. 158.

²⁹⁰ Na temat tego, jakie lęki wśród ówczesnych egipskich chrześcijan budził świat demonów cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 70, 71.

²⁹¹ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 54, s. 151.

²⁹² Inne przeanalizowane przeze mnie wschodnie przepisy normatywne z IV i V wieku, nie wspominają o zawieszaniu duchownych z powodu złego prowadzenia się ich dzieci. Dlatego przypuszczam, że przepisy o tym mówiące są odbiciem lokalnej praktyki. Nie można też wykluczyć, że mamy tu do czynienia jedynie z postulatami autora.

²⁹³ *Can. Ps. Athan.*, can. 53, s. 151.

obowiązującej na Bliskim Wschodzie. Znajdujemy ją już w biblijnej *Księdze Powtórzonego Prawa* (*Deuteronomium*) wchodzącej w skład żydowskiej *Tory*²⁹⁴. Później powtórzono ją również w *Nowym Testamencie*²⁹⁵. Niniejszy przepis miał zapobiegać oszczerstwom i pomówieniom²⁹⁶. Należy jednak zauważyć, że nie rozwiązywał problemu nadużyć dokonanych w obecności tylko jednego świadka, bądź ofiary zabranianego czynu.

Szczególne potraktowanie funkcji prezbitera uwidoczniło się w kanonie 34. Pseudo-Atanazy nie pozwalał kapłanom, aby osobiście chodzili do pieca po chleby ofiarne. To zadanie powierzono subdiakonowi²⁹⁷. Najprawdopodobniej chodziło tutaj o czynność wypiekania liturgicznego pieczywa i przynoszenia go do kościoła²⁹⁸. Otóż kanony 64 i 107 nakazywały, aby chleb ofiarny używany podczas mszy świętej był cały i gorący²⁹⁹. Oznaczało to, że należało go piec krótko przed położeniem na ołtarzu. Bez względu na to czy msza święta miała miejsce w sobotę wieczorem, czy w niedzielny poranek, właściwą anaforę³⁰⁰ poprzedzały wstępne modlitwy i czytania Pisma Świętego. Oczywiście ich przebiegowi przewodniczyli kapłani. Kanon 40 zakazywał rozpraszania prezbitrów podczas czynności liturgicznych³⁰¹. W związku z tym nie powinni oni opuszczać kościoła. Z tego powodu Pseudo-Atanazy polecał, żeby wypiekem i dystrybucją chleba ofiarnego zajmowali się

²⁹⁴ *Księga Powtórzonego Prawa* 19, 15.

²⁹⁵ *Ewangelia według św. Mateusza* 18, 15-17; *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 5, 19.

²⁹⁶ Stawianiem zarzutów duchownym zajmowały się także inne przepisy. W *Kanonach apostoelskich* pochodzących ze środowiska syryjskiego czytamy, że świadczyć przeciwko kapłanowi nie mógł heretyk ani pojedynczy świadek cf. *Can. ap.* 75, [in:] SC 336, s. 302, 303. W *Kanonach Teofila Aleksandryjskiego*, które omawiają w tej sprawie konkretny casus, również jest mowa o konieczności przedstawienia kilku wiarygodnych świadków cf. *Can. Theoph.*, can. 9, s. 269, 270. Sprawę stawiania zarzutów przeciwko duchownym, omówiono także na Soborze w Konstantynopolu w 381 roku. W kanonie 6 zastosowano interesującą prewencję przeciw krzywoprzysięstwu. Osoba stawiająca zarzuty musiała wskazać karę, jaką miał ponieść winowajca, w przypadku udowodnionego oszczerstwa, karę wykonywano na fałszywym oskarżycielu cf. *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 6, COGD I, s. 66-68.

²⁹⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 34, s. 146. Przepis dotyczył dystrybucji chlebów składanych na ołtarzu podczas ofiarowania.

²⁹⁸ Ewa Wipszycka zauważa, że obecność pieca chlebowego na terenie egipskich kompleksów kościelnych była spowodowana nakazem, żeby chleby eucharystyczne wypiekali duchowni. Wynikał on z silnej obawy przed złożeniem do ofiary eucharystycznej chleba zanieczyszczonego rytualnie (przez zabrudzenie bądź fakt, że ofiarował go człowiek ukrywający poważny grzech) Dlatego w IV wieku podczas ofiarowania, egipscy duchowni nie korzystali już z chleba przyniesionego przez wiernych cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 403, przypis 38. Znajdujący się w kanonie „cytat” z *Księgi Ezechiela* nie odpowiada żadnemu jej rzeczywistemu fragmentowi. Wilhelm Riedel (*The Canons of Athanasius...*, przypis 71, s. 32.) przypuszczał, że jest to parafraza wersów 44, 11, 12. Jednakże kontekst wymienionych ustępów, w żaden sposób nie odnosi do ówczesnej sytuacji Kościoła w Egipcie, czy na Wschodzie. Inaczej, można by odnieść zupełnie mylne wrażenie, że subdiakonni byli zdegradowanymi kapłanami, którzy nie dochowali wierności i dlatego polecono im usługiwać.

²⁹⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 64, 107 s. 154, 172.

³⁰⁰ Cf. D. Gelsi, *Anaphora*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 109-113.

³⁰¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 40, s. 148. Cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 330, przypis 34. W tym odnośniku wkraśl się błąd drukarski, uczona odwołała się do fragmentu kanonu 40.

subdiakoni. Współcześni Koptowie również wypiekają chleby ofiarne tego samego ranka, kiedy mają być ofiarowane na ołtarzu, a zajmuje się tym jeden z diakonów³⁰².

2.3 Diakoni

W kanonie 10 autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* potwierdził, że diakoni zajmowali trzecią pozycję w siedmiostopniowej hierarchii kościelnej³⁰³. Z kanonu 106 dowiadujemy się, że na ich czele stał archidiakon³⁰⁴. W niniejszym zbiorze autor nie przedstawił kryteriów, jakie powinni spełniać kandydaci na tę funkcję i nie opisał sposobu ich ordynacji.

Pseudo-Atanazy skoncentrował się przede wszystkim na wybranych obowiązkach diakonów związanych z liturgią. Podczas nabożeństw m.in. odpowiadali oni za utrzymanie należytego porządku. W kanonie 25 znajdujemy informację, że gdyby w świątyni pośród wierzących znalazłyby się niepowołane osoby (katechumeni lub pokutujący), to wtedy specjalnie do tego oddelegowana grupa diakonów miała ich wyprosić do sektora dla katechumenów³⁰⁵. Zadanie utrzymania ładu podczas mszy świętej musiało być niezwykle trudne podczas dużych świąt, gdy do episkopalnego kościoła ściągali wierni z okolicznych parafii i był on szczelnie wypełniony. Z częściowo już omówionego kanonu 57 dowiadujemy się, że podczas uroczystości Wielkiego Tygodnia diakoni mieli dyscyplinować osoby, które podczas nabożeństwa głośno rozmawiały, uspokajać płaczące dzieci i wyprowadzać osoby sprawiające problemy. Przy tak dużym natłoku wiernych, mieli współpracować z ostiariuszami, żeby przy drzwiach był zachowany porządek i płynność przejścia oraz żeby do środka nie dostali się heretycy, schizmatycy i ekskomunikowani. Za nadzorowanie tych czynności odpowiadał jeden z prezbiterów³⁰⁶. Wydaje się, że niniejszy przepis możemy potraktować, jako opis problemów związanych z utrzymaniem porządku w kościele. Niewątpliwie zdarzały się osoby, które swoim zachowaniem zakłócały rytm nabożeństwa. Powinniśmy jednak posiadać świadomość, że w zatłoczonym kościele diakoni nie byli

³⁰² A. Atiya, *Historia Kościołów...*, s. 110.

³⁰³ *Can. Ps. Athan.*, can. 10, s. 138.

³⁰⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 106, s. 172. Cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 332.

³⁰⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 25, s. 144, 145. W grupie osób, które nie mogły uczestniczyć w Eucharystii, autor wymienił wróżbitów, czarodziejów, astrologów oraz schizmatyckich melicjan. Wyprowadzenie do miejsca, które zajmowali katechumeni, miało zapobiec przyjęciu przez nich komunii świętej. Według kanonu, gdyby jednak ktoś z nich przyjął komunię świętą, odpowiedzialność spadała na diakonów, którzy temu nie zapobiegli. Josef Andreas Jungmann uważa, że zakaz uczestniczenia osób spoza wspólnoty wierzących w celebracji Eucharystii, to *disciplina arcani* spotykana w misteryjnych kultach pogańskich, która przeniknęła do liturgii chrześcijańskiej cf. idem, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków-Tyńiec 2013, s. 253, 254.

³⁰⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 57, s. 152.

w stanie utrzymać daleko idącej dyscypliny. Samo ich przedzieranie się przez tłum w czasie nabożeństwa zakłócałoby ciszę i porządek mszy świętej.

Przy tej okazji warto odnotować, że w kanonie 27 Pseudo-Atanazy ujawnił własne spostrzeżenia, z których wynikało, że sami diakoni też czasem zachowywali się niewłaściwie podczas celebracji. Niektórzy stojąc w pobliżu ołtarza się szturchali, grali w gry, wyśmiewali się ze zgromadzonych lub opowiadali sobie niestosowne żarty. Autor nakładał na nich karę zawieszenia w obowiązkach na jeden miesiąc oraz pokutę tygodniowego postu³⁰⁷. Musimy pamiętać, że ówczesne nabożeństwa trwały kilka godzin i nietrudno było o znużenie, a nawet znudzenie. Niemniej tego typu postępowanie godziło w powagę uroczystości. Można jednak odnieść wrażenie, że nasz autor był bardzo wyrozumiały, gdyż przewidywana sankcja nie była nadzwyczaj surowa.

Oprócz spraw porządkowych, dotyczących przebiegu liturgii, Pseudo-Atanazy omówił także dwa aspekty, które miały bezpośredni związek z godnym dopełnieniem anafory. W kanonie 37 zakazywał diakonowi rozmawiać, kiedy ten trzymał w dłoniach kielich mszalny³⁰⁸. Zapewne chodziło o moment, gdy po odprawieniu ofiary eucharystycznej, diakon jako pomocnik biskupa lub prezbitera, podawał kielich z winem wiernym, którzy przyjmowali komunię świętą. Chwila ta wymagała skupienia i zachowania powagi³⁰⁹. Przepis ten niewątpliwie podkreślał świętość tego naczynia, do którego nalewano wino uosabiające krew Chrystusa³¹⁰.

W kanonie 39 znajdujemy opis specyficznego gestu, który mieli wykonywać diakoni w czasie ofiarowania. Pseudo-Atanazy napisał, że w momencie, gdy następowało ofiarowanie chleba oraz wina, diakoni mieli być zajęci wachlowaniem³¹¹. O tym geście liturgicznym wspominają również *Kanony Pseudo-Bazylego*³¹². Wachlarze zatem należały do wyposażenia, którego diakoni używali podczas liturgii. Pojawia się naturalne pytanie, co ten gest miał

³⁰⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 27, s. 145.

³⁰⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 37, s. 147.

³⁰⁹ Cf. *Const. Ap.* VIII, 13, 15-17, [in:] SC 336, s. 210, 211. Na temat roli diakonów w rozdzielaniu komunii świętej wiernym we wczesnym Kościele cf. P.L. Gavrilyuk, *The Participation of the Deacons in the Distribution of Communion in the Early Church*, SVTQ 51.2-3, 2007, s. 255-275.

³¹⁰ Dlatego sprawdzano jakość wina przed zanieśieniem go do kościoła cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 107, s. 172.

³¹¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 39, s. 147.

³¹² *Die Canones des Basilius*, can. 97, [in:] W. Riedel, *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, s. 275 [dalej: *Can. Ps. Basil.*]. Do tej pory niniejsze dzieło nie doczekało się krytycznej edycji. Dlatego jesteśmy zmuszeni posiłkować się niemieckim tłumaczeniem Wilhelma Riedla z początku XX wieku. *Kanony Pseudo-Bazylego* są źródłem normatywnym, które prawdopodobnie powstało na przełomie V i VI wieku. Wiemy, że na pewno było wykorzystywane w Egipcie, choć analiza jego treści pozwala przypuszczać, że jego pierwotna wersja powstała w Syrii. Zostało zachowane w tłumaczeniu koptyjskim i arabskim cf. W.E. Crum, *The Coptic Version of the Canons of St. Basil*, „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology” 26, 1904, s. 57-62; R.-G. Coquin, *Canons of Saint Basil*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 2, s. 459; E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 185, przypis 13.

wyrażać. Wydaje się, że o jego zastosowaniu zdecydowały względy praktyczne. I nie chodzi tu o wysoką temperaturę, tylko o fruujące owady. Ze względu na klimat egipskie kościoły posiadały mało otworów okiennych, które wpuszczały niewiele światła dziennego. Ponadto, jak już wcześniej wspomniałem, niektóre nabożeństwa celebrowano późnym wieczorem, w nocy lub o świcie. Dlatego potrzebne było sztuczne oświetlenie³¹³. Światło kaganków oraz słodkie wino przyciągało latające owady. Chodziło o to, żeby podczas ofiarowania, żaden z nich nie wpadł do kielicha z winem lub nie spadł na talerz z chlebem. Inaczej doszłoby do zbezczeszczenia Eucharystii³¹⁴.

Kanon 106 opisuje rytuał okadzania kościoła. Miał on być wykonywany przez archidiacona rano i wieczorem oraz podczas liturgii, kiedy uroczyste proklamowano czytanie Ewangelii. Wówczas archidiacon miał okadzić ołtarz oraz Ewangeliarz³¹⁵.

Autor omawianego zbioru poświęcił także uwagę dwóm kwestiom, które wiązały się z moralnym prowadzeniem się diakonów. Z kanonu 29 dowiadujemy się, że problemem niektórych z nich było upijanie się. Dlatego przepis zabraniał im picia alkoholu w miejscach świętych i zezwalał na jeden, góra dwa kubki wina w ciągu dnia. Do tego przepisu mieli się też stosować prezbiterzy i kandydaci na kapłanów³¹⁶.

Kanon 43 porusza sprawę owdowienia diakona. Pseudo-Atanazy zalecał w takim przypadku dalsze życie w celibacie. Dodawał jednak, że jeśli diakon nie byłby w stanie zachować wstrzeźliwości, to mógł się ponownie ożenić. Nie działo się tak jednak bez konsekwencji. Diakon miał być zawieszony na pół roku w pełnieniu kościelnych obowiązków, a po przywróceniu do służby w Kościele, miał wykonywać obowiązki lektora³¹⁷. W IV wieku, nie było na Wschodzie jednoznacznego stanowiska w tej sprawie.

³¹³ Na temat charakterystyki oświetlenia egipskich kościołów cf. T. Górecki, *Appendix B: Lighting of the Churches' Interior*, [in:] E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 343-348.

³¹⁴ Do powyższych wniosków doszli profesorowie Rafał Zarzeczny i Philippe Luisier podczas dyskusji, która miała miejsce w Pontificio Istituto Orientale w Rzymie, gdy odbywałem tam staż naukowy w 2017 roku. Profesor Rafał Zarzeczny, SJ jest uznanym specjalistą w zakresie Patrystyki i Studiów nad dziejami i literaturą Kościoła

w Etiopii. Profesor Philippe Luisier, SJ jest wybitnym specjalistą w zakresie języka i literatury Kościoła koptyjskiego. Obaj są wykładowcami Pontificio Istituto Orientale w Rzymie. Z omawianym przepisem koreluje wcześniej przeze mnie przeanalizowany kanon 29, który znajduje się w *Kanonach Hipolita*. Polecano w nim, aby duchowni wolni od innych czynności w czasie Eucharystii, strzegli ołtarza, po to, żeby nie chodziły po nim insekty i żaden nie wpadł do kielicha z winem cf. *Can. Hipp.* 29, s. 398-401. Wnioski obydwu uczonych potwierdza zapis zawarty w *Konstytucjach apostoelskich* cf. *Const. Ap.* VIII, 12, 3, [in:] SC 336, s. 178, 179. Interesujący jest fakt, że obecnie w niektórych kościołach koptyjskich na terenie Egiptu, podczas liturgii znajduje się na ołtarzu wiatraczek, który odpędza owady cf. A. Atiya, *Historia Kościołów...*, s. 110.

³¹⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 106, s. 172.

³¹⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 29, s. 146. Wspomniane tu „miejsca święte” (wg przekładu Riedla), niekoniecznie muszą w tym wypadku oznaczać „sanktuarium” ołtarza znajdującego się za zasłoną. W ówczesnym okresie do takich miejsc zaliczano wszystkie kościoły i martyryony.

³¹⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 43, s. 148. Polskie tłumaczenie końcowego zdania brzmi „Jeśli ze względu na miłość nie zostanie przywrócony, niech pozostanie jako lektor”, co Wilhelm Riedel oddał: „But if of their

Źródła pokazują, że przyjmowano różne lokalne rozwiązania³¹⁸. Kanon 43 prawdopodobnie był również lokalnym prawem, które mogło obowiązywać we wspólnocie naszego autora.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* uważał posługę diakonów za ważny aspekt chrześcijańskiej codzienności. Dlatego poświęcił temu tematowi stosunkowo dużo uwagi. Jednakże należy zauważyć, że przede wszystkim skoncentrował się na zadaniach, które wykonywali podczas liturgii. Nie opisał ich ordynacji ani wymagań, które powinien spełniać kandydat na ten urząd. Nie omówił też innych obowiązków. Jedyną kwestią dyscyplinarną, którą poruszył, była sprawa drugiego małżeństwa. Za to najwięcej miejsca poświęcił ich zachowaniu podczas Eucharystii oraz czynnościom, które były z nią związane. Poruszone w odniesieniu do diakonów specyficzne problemy upewniają nas, że autor przy tworzeniu kanonów posłużył się własnymi obserwacjami.

2.4 Duchowni niższych święceń

Do siedmiu filarów Kościoła autor zaliczył również cztery kolejne stopnie hierarchii duchownej, tzw. *inferioris ordinis*, czyli niższych święceń³¹⁹. Pierwszą wymienioną grupą byli subdiakoni. Pseudo-Atanazy nie omówił wymagań, jakie powinni byli spełniać, ani też nie przedstawił sposobu ich ordynacji. Omówił jedynie ich podstawowe obowiązki. Z Kanonu 11 dowiadujemy się, że jednym z nich było pilnowanie, żeby na nabożeństwo nie wchodziły osoby niepowołane, czyli heretycy i poganie. Autor wyraźnie nakazywał, żeby subdiakoni

lovingkindness they bring him in, then shall he be as one of the readers.” cf. idem, *The Canons of Athanasius...*, s. 34. Przekład angielski jest poprawniejszy, gdyż pokazuje, że po odbyciu pokuty, diakon był degradowany do funkcji lektora. Badania Ewy Wipszyckiej potwierdziły, że przenoszenie duchownych do niższego stopnia, było w Egipcie powszechnie stosowaną karą. Hierarchizacja struktur kościelnych w Egipcie osiągnęła wysoki stopień, a każda zmiana dotycząca pełnionej funkcji w gronie miejscowego duchowieństwa, stawała się od razu widoczna dla wspólnoty. Dlatego degradacja do niższego stopnia była najczęściej powodem do wstydu. Uczona wyjaśnia, że imiona duchownych były wpisywane na specjalne listy kleru według ich stopnia w hierarchii i daty święceń. Kolejność na liście określała ich miejsce podczas procesji w trakcie nabożeństw, odległość od ołtarza i rodzaj czynności liturgicznych oraz kolejność otrzymywania komunii świętej. Niewątpliwie musiała mieć również znaczenie podczas rozdzielania przydziału eulogii i innych darów. Skreślenie z listy oznaczało pozbawienie godności, ale często stosowaną karą było degradowanie duchownych do niższej pozycji na liście cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 332.

³¹⁸ W Azji Mniejszej Bazyli Wielki bezwarunkowo nie pozwalał osobom, które zawarły drugie małżeństwo, żeby sprawowały czynności liturgiczne. Jednakże według niego, jeśli diakon dopuścił się niemoralności (gr. πορνεία), za którą uchodziła wówczas rozpusta, cudzołóstwo, prostytutka, a czasem, w zależności od okoliczności, również drugie małżeństwo, miał być dożywotnio przeniesiony do stanu świeckiego i nie musiał być ekskomunikowany cf. *Can. Basil.*, can. 3, 12, s. 100, 101, 113. W pochodzących z Syrii *Kanonach apostoelskich* napisano, że jeśli ktoś po przyjęciu chrztu zawarł drugi związek małżeński, nie mógł piastować funkcji diakona cf. *Can. ap.* 17, [in:] SC 336, s. 278, 279. Arabska wersja tych kanonów używana w Egipcie powtarza ten przepis cf. *Can. ap. Arab.* II, can. 13, [in:] *Les 127 Canons des Apotres*, ed. J. i A. Périér, PO 8.4, s. 669, 670. Niniejszą edycję arabskiej wersji *Kanonów apostoelskich* szczegółowo omówił Jean M. Hanssens cf. idem, *La Liturgie d'Hippolyte...*, s. 37, 38, 522-524.

³¹⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 10, s. 138.

wyrzucali takie osoby ze świątyni. Jeśli subdiakon przeoczył kogoś takiego, popełniał grzech³²⁰. Pseudo-Atanazy nie wyjaśnił jednak, jakie ponosił wtedy konsekwencje.

Kolejnym obowiązkiem subdiakonów było, omówione już przeze mnie wcześniej, dostarczanie chlebów ofiarnych do kościoła. Najprawdopodobniej zajmowali się oni również ich wypiekaniem³²¹. Nie umiemy powiedzieć, czy subdiakoni byli odpowiedzialni za dystrybucję chlebów ofiarnych we wszystkich wspólnotach w Egipcie, czy też miało to tylko miejsce we wspólnocie, do której należał nasz autor.

W trosce o właściwy przebieg nabożeństwa oraz zachowanie porządku posługi liturgicznej, Pseudo-Atanazy zabraniał w kanonie 35 lektorowi wykonywania czynności subdiakona³²². Na pewno nie chodziło tutaj o łączenie dwóch funkcji przez jedną osobę, gdyż prawo kościelne nie przewidywało takiej sytuacji. Autor oczekiwał, że duchowni będą się jak najlepiej wywiązywać z zakresu powierzonych im zadań³²³. Poczynione przez niego trzy niewiele mówiące wzmianki, podkreślały służebną rolę subdiakonów. W jego wizji Kościoła, ich zadania uzupełniały posługę pozostałych szczebli hierarchii i zapewniały jej ciągłość.

Następnym stopniem hierarchii, który omówiono w *Kanonach Pseudo-Atanazego*, była funkcja lektora. Autor poświęcił jej raptem kilka passusów, ale i tak możemy odnieść wrażenie, że według niego lektorzy odgrywali bardzo ważną rolę. W kanonie 35 podkreślał, że lektorom należał się szczególny szacunek, gdyż czytali Święte Słowo. Najpewniej w jego rozumieniu, kiedy odczytywali fragmenty poszczególnych ksiąg biblijnych, stawali się wyrazicielami myśli samego Boga³²⁴.

Pseudo-Atanazy określił z jakich kodeksów mieli oni korzystać w czasie liturgii. W kanonach 11 i 18 nakazał, żeby podczas nabożeństw lektorzy czytali wyłącznie z ksiąg

³²⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 11, s. 140. Na kwestię nie wpuszczania do kościoła schizmatyków, heretyków i pogan, autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* położył szczególny nacisk. Według niego za dokonywanie selekcji byli odpowiedzialni diakoni, subdiakoni i ostiariusze. Niewątpliwie było to bardzo trudne zadanie. Jeżeli założymy, że przeciętne miasto w Egipcie miało kilkanaście tysięcy mieszkańców i mieściła się w nim jedna bazylika oraz kilka kościołów parafialnych, to zawsze musiały być one przepełnione, nawet jeśli część mieszkańców w omawianym okresie była jeszcze poganami lub należała do schizmatyków i heretyków, których starano się nie wpuszczać do środka. Dlatego mogło się zdarzyć, że w takim tłumie, nieodpowiednie osoby umykały uwadze wspomnianych duchownych. Na temat wielkości zaludnienia miast egipskich w późnym antyku cf. R. Bagnall, *Egypt in Late...*, s. 53. Informację, że subdiakoni byli odpowiedzialni m.in. za pilnowanie drzwi wejściowych do kościoła potwierdza opowieść zamieszczona w *Gerontikonie*. Dowiadujemy się z niej, że pewien subdiakon nie wpuścił do kościoła prostytutki. Mogła do niego wejść, gdy porzuciła nierząd cf. *Abba Jan z Cel*, [in:] *Apoftegmaty ojców pustyni. Gerontikon*, przeł. M. Borkowska, t. 1, „Źródła monastyczne” 4, Kraków 1994, s. 282; E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 191.

³²¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 34, s. 146. cf. przypisy 297-302.

³²² *Can. Ps. Athan.*, can. 35, s. 147.

³²³ Dowód na taki punkt widzenia znajdujemy w kanonie 10, w którym autor napisał: „Tak samo biskup, który gardzi odźwiernym, diakonem lub kantorem, nie jest w stanie sprawować obrzędów. Jak może sprawować Eucharystię i pilnować drzwi lub jak może śpiewać i przyjmować komunie?” cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 10, s. 138.

³²⁴ Podobny pogląd przedstawiono w galijskim zbiorze starożytnych kanonów cf. *Statut. Eccl. Ant.*, can. 96, s. 183.

katolickich³²⁵. Przestrzegał przy tym przed korzystaniem z kłamliwych dzieł (ἁπόκρυφοι), które naśladowały i często uchodziły za księgi biblijne, a w których przemycano heretyckie nauki³²⁶. Nad tym, żeby lektor używał właściwych ksiąg, miał czuwać biskup³²⁷. Niewątpliwie autorowi zależało na propagowaniu ortodoksyjnych nauk, które z jego punktu widzenia stanowiły prawdziwą podstawę chrześcijańskiej wiary.

Pojawia się zatem pytanie, co lektorzy czytali podczas liturgii. Pewne światło rzuca na tę kwestię kanon 78. Dowiadujemy się z niego, że podczas Eucharystii, kiedy na ołtarzu dokonywał się obrzęd ofiarowania, lektorzy mieli intonować Słowo Boże lub recytować *Psalm*³²⁸. Według Ewy Wipszyckiej, podczas nabożeństwa mogli czytać także inne teksty, takie jak żywoty męczenników, świętych lub recytować maksymy pobożnych mnichów. Uczona uważa, że świadczą o tym wymienione powyżej kanony 11 i 18, w których nakazano, żeby lektor czytał wyłącznie z ksiąg katolickich. Badaczka podkreśla, że jej przypuszczenie jest trudne do zweryfikowania, bo nie posiadamy żadnego spisu ksiąg używanych przez lektorów. Ja jednak uważam, że praktyka czytania w kościołach innych ksiąg niż biblijne, pojawiła się znacznie później. W IV i V wieku *Pismo Święte* było jedynym źródłem nauczania w Kościele na Wschodzie. Dlatego przypuszczam, że autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* miał jednak na myśli księgi biblijne, które w jego kręgu uważano za kanoniczne. W 367 roku Atanazy umieścił w *39 Liście Paschalnym* spis ksiąg biblijnych, które uważał za natchnione oraz poruszył problem fałszowania *Pisma Świętego*, poprzez dodawanie do niego ksiąg apokryficznych³²⁹. Niewykluczone zatem, że nasz autor podający się za słynnego biskupa, w sformułowaniu „katolickie księgi” odsyłał do spisu zamieszczonego we wspomnianym liście Atanazego. W moim przekonaniu tę hipotezę potwierdza kanon 97 z *Kanonów Pseudo-Bazylego*, w którym dokładnie opisano, kto mógł czytać poszczególne fragmenty *Pisma Świętego* w czasie liturgii. Nie wspomniano tu o innych dziełach, jak np. żywoty świętych. Podczas nabożeństwa posługiwano się wyłącznie tekstami biblijnymi. Przepis ten nakazywał również ekskomunikowanie lektora, który odważyłby się czytać z księgi nie znajdującej się na liście (pism natchnionych - A.H.)³³⁰. Kanon 59 tzw. synodu

³²⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 11, 18 s. 140, 143. Cf. W. Riedel, *The Canons of Athanasius...*, s. 23, przypis 29.

³²⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 11, s. 140.

³²⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 18, s. 143.

³²⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 78, s. 159.

³²⁹ *Can. Athan. Alex.*, can. 2, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 71-76.

³³⁰ *Can. Ps. Basil.*, can. 97, [in:] W. Riedel, *Kirchenrechtsquellen...*, s. 273-275. W niniejszym przepisie omówiono porządek czytania poszczególnych fragmentów *Pisma Świętego*. *Ewangelię* miał uroczyście czytać przebiter, w wyjątkowej sytuacji mógł go zastąpić diakon. *Psalm* powinien czytać diakon, gdyby nie mógł, miał go zastąpić „najstarszy” z lektorów. Czytanie pozostałych ksiąg powierzano lektorom. Nie mogli oni jednak nigdy intonować *Ewangelii*.

w Laodycei (343-381?) nakazywał, aby podczas liturgii odczytywano tylko kanoniczne teksty *Starego i Nowego Testamentu* oraz podawał ich spis³³¹. Jak zatem można wytłumaczyć zastrzeżenie z kanonów 11 i 18? Prawdopodobnie niektórzy lektorzy korzystali z ksiąg apokryficznych, które nie znajdowały się w uznawanym kanonie ksiąg biblijnych. Wiemy, że na Wschodzie powstało dużo dzieł o charakterze pseudoepigraficznym, których treść nawiązywała do stylu i autorów ksiąg biblijnych.

Istotną informację znajdujemy w kanonie 58, z którego wynika, że lektorzy oprócz czytania świętych ksiąg, zajmowali się również ich objaśnianiem³³². Dlatego autor oczekiwał, że będą rozumieli to, co czytają. Na tej podstawie moglibyśmy sądzić, że tę funkcję musieli pełnić wykształceni mężczyźni. Jednakże Ewa Wipszycka zauważyła, że nie zawsze tak było, gdyż egipskie teksty ujawniają, że lektorów często rekrutowano z grup społecznych, które nie miały dostępu do wyższego wykształcenia. Poza tym zdarzało się, że lektorami zostawali chłopcy, będący jeszcze w wieku dziecięcym. Uczona wyjaśnia, że to zjawisko mogło się wiązać z niską pozycją tej funkcji, bo posiadała ona jedynie techniczny charakter i nie wymagała ponoszenia jakiejkolwiek odpowiedzialności³³³.

Pseudo-Atanazy otoczył szczególną troską lektorów w okresie Wielkiego Tygodnia. W kanonie 57 zezwalał, aby w tym czasie jedli codziennie, podczas gdy kapłanom nakazywał ścisły post przez kolejne dwa dni *Triduum Paschalnego*³³⁴. Jak napisałem powyżej, zapewne wiązało się to z koniecznością zachowywania sił witalnych, potrzebnych podczas nocnych czytań *Pisma Świętego*. Możliwe także, że wspomniani lektorzy byli po prostu chłopcami w wieku dziecięcym i autor wziął to pod uwagę.

Kolejną grupą, którą *Kanony Pseudo-Atanazego* zaliczały do duchowieństwa, byli kantorzy³³⁵. Na ich temat wiemy jednak bardzo niewiele. W egipskich papirusach byli określani greckimi terminami: ψαλτης, ιεροψαλτης, ψαλμωδός³³⁶. Ewa Wipszycka wyraziła wątpliwość, czy rzeczywiście należeli oni do ścisłej hierarchii duchownej. Faktycznie,

³³¹ *Canones Synodi Laodicensis*, can. 59, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 154.

³³² *Can. Ps. Athan.*, can. 58, s. 152. Takie rozumienie tego przepisu, sugeruje jego koptyjska wersja cf. W. Riedel, *The Canons of Athanasius...*, s. 126; E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 197.

³³³ E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 198, 199. Potwierdzenie faktu, że lektorami często zostawali mianowani nieletni chłopcy znajdujemy w kanonie 18 synodu w Kartaginie (III) z 397 roku cf. *Canones Carthagine*, can. 18, *PL* 56, kol. 425. Egipskie dokumenty poświadczają również, że funkcję lektora piastowało wielu pełnoletnich mężczyzn, którzy uprawiali rolę i płacili podatki cf. E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 199.

³³⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 57, s. 152.

³³⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 10, s. 138.

³³⁶ Cf. E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 205.

w innych źródłach wschodniej proveniencji nie są do niej zaliczani. Uczona powołała się na jedną z opowieści zawartą w *Żywocie Szenutego*. W tym hagiograficznym tekście wspomniano, że pewnego dnia do klasztoru udali się niektórzy duchowni i psalmiści, żeby poprosić Szenutego o wino. On ich sownie obdarował, a mimo to jeszcze dwukrotnie ponawiali swoją prośbę. Autor podkreślał w ten sposób pokorę i cierpliwość Szenutego. To rozgraniczenie na duchownych i psalmistów mogłoby sugerować, że kantorzy nie wchodziłi w skład ścisłej hierarchii duchownej³³⁷. Szenute żył na przełomie IV i V wieku w Egipcie³³⁸. Należałoby więc oczekiwać, że relacja, opisująca realia jego czasów, będzie w jakimś stopniu odpowiadała rzeczywistości ukazywanej w *Kanonach Pseudo-Atanazego*. Musimy jednak pamiętać, że *Żywot Szenutego* powstał jakiś czas po jego śmierci i jest typowym przykładem dzieła hagiograficznego. Na jego podstawie nie możemy wyciągać daleko idących wniosków, gdyż nie umiemy powiedzieć, na ile autor był precyzyjny w uwypuklaniu różnych niuansów. Przyjęta konwencja oraz uprawiany gatunek literacki, zwalniały go z takiego obowiązku. Ostatecznie nie możemy wykluczyć, że hierarchia przedstawiona w *Kanonach Pseudo-Atanazego* odzwierciedlała lokalną strukturę kościelną, którą uznawano we wspólnocie naszego autora.

Pseudo-Atanazy nie poświęcił obowiązkom kantorów zbyt wiele uwagi. Sprecyzował jednak jakie utwory powinni oni śpiewać podczas nabożeństw. W kanonie 12 zabronił im korzystania do tego celu w kościołach z hymnów zapisanych w pogańskich lub melicjańskich śpiewnikach³³⁹. W kanonie 59 polecił, aby w czasie mszy świętej wykonywali wyłącznie *Psalmy*³⁴⁰. Powstaje zatem pytanie co wchodziło w zakres repertuaru kantorów w interesującym nas okresie. Ewa Wipszycka uznała, że kanon 59 nie odzwierciedlał rzeczywistości, gdyż w *Kanonach Pseudo-Bazylego* napisano, że czytanie *Psalmów* było

³³⁷ *Ibidem*. Cf. Besa, *Vita di Shenute* 87, [in:] *Vite di Monaci Copti*, ed. T. Orlandi, trad. A. Campagnano, T. Orlandi, Roma 1984, s. 159, 160.

³³⁸ Na temat życia i nauczania Szenutego cf. R. Szmurło, *Życie monastyczne w pismach Szenutego...*, s. 21-69; T. Orlandi, *Shenoute*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 3, s. 576, 577.

³³⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 11, s. 140. Utwory wykonywane w gminach chrześcijańskich w ciągu trzech pierwszych stuleci były swobodnymi parafrazami tekstów biblijnych i często odwoływały się do tradycji żydowskiej. Jednakże w połowie III wieku zaczęto akceptować wyłącznie te pieśni, których treść była całkowicie oparta na *Piśmie Świętym* cf. E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 55. Najstarszy zachowany śpiewnik kościelny z utworami o niebiblijnym charakterze tzw. *Oktoich Sewera*, został spisany w Antiochii na początku VI wieku cf. *Ibidem*, s. 185.

³⁴⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 59, s. 152. Podobnie sformułowane zarządzenie znajdujemy w kanonie 17 tzw. synodu w Laodycei cf. *Synodus Synodi Laodicensis*, can. 17, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 137. Należy pamiętać, że tzw. kanony laodycejskie prawdopodobnie tworzą połączoną kolekcję przepisów przyjętych na kilku synodach. Pewne jest, że miały one wyłącznie charakter lokalny.

zarezerwowane dla diakonów³⁴¹. Badaczka wyciągnęła więc wniosek, że kantorzy musieli śpiewać także inne utwory³⁴². Domniemanie wydają się potwierdzać kanony 12 i 18 Pseudo-Atanazego, gdyż informują o śpiewaniu hymnów pochodzących od pogan i melicjan³⁴³. Niewykluczone, że działo się tak z powodu dużej popularności pewnych pieśni wśród miejscowych mieszkańców³⁴⁴. Egon Wellesz zauważył, że Kościół na Wschodzie musiał z czasem zmienić swoje stanowisko i aby przydać liturgii splendoru, duchowni zaczęli przerabiać pogańskie lub gnostyckie hymny, dodając nową melodię lub słowa³⁴⁵.

Nie umiemy powiedzieć, czy omówione przepisy wprowadzano skutecznie w życie. Za ich egzekwowanie był odpowiedzialny biskup, który tak jak w przypadku lektorów, miał sprawdzać, czy wykonywane pieśni są zgodne z uznanym biblijnym kanonem³⁴⁶. Musimy wziąć pod uwagę możliwość, że kanon 59 mógł być jedynie postulatem Pseudo-Atanazego, aby ograniczyć treść pieśni kościelnych tylko do księgi *Psalmsów*. Równie dobrze może to być ślad lokalnej praktyki, która z czasem uległa zapomnieniu. Na tym etapie badań, nie jesteśmy w stanie zweryfikować żadnej z tych hipotez.

Interesujące jest to, że Pseudo-Atanazy w kanonie 59 nakładał na kantorów obowiązek uczenia członków wspólnoty śpiewu utworów liturgicznych³⁴⁷. Śpiew był bardzo ważnym elementem liturgii, a jak zdążyliśmy już zauważyć, autorowi *Kanonów Pseudo-Atanazego* zależało na jej podniosłej oprawie. Jednakże najważniejszą sprawą, na którą położył dwukrotnie nacisk, była kanoniczność wykonywanych pieśni. Było to w pełni zrozumiałe w epoce herezji i kontrowersji teologicznych. Autor doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że pieśni miały szczególną siłę oddziaływania, gdyż zawierały określone treści religijne. Jeśli na dodatek miały melodię łatwo wpadającą w ucho, to szybciej przyswajało się ich tekst.

Siedmiostopniową hierarchię duchowną w omawianym tutaj zbiorze zamyka funkcja ostiariusza³⁴⁸. W egipskich dokumentach spisanych po grecku, byli oni określani mianem Θυρωρός (strzegący drzwi)³⁴⁹. Pseudo-Atanazy nie przedstawił sposobu ich mianowania. Jednakże *Statuty Starożytnego Kościoła* informują, że podczas uroczystego ustanawiania

³⁴¹ Cf. *Can. Ps. Basil.*, can. 97, [in:] W. Riedel, *Kirchenrechtsquellen...*, s. 273-275. Niemniej musimy pamiętać, że *Kanony Pseudo-Bazylego* są proveniencji syryjskiej i nie do końca muszą opisywać kościelną rzeczywistość Egiptu, a jeśli nawet, to nie wiemy, czy ortodoksyjnego nurtu chrześcijan.

³⁴² E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 206.

³⁴³ *Can. Ps. Athan.*, can. 12, 18 s. 140, 143.

³⁴⁴ Cf. E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 206.

³⁴⁵ E. Wellesz, *Historia muzyki...*, s. 55.

³⁴⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 18, s. 143.

³⁴⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 59, s. 152.

³⁴⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 10, s. 138.

³⁴⁹ Θυρωρός, ó, ή, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 658. Ewa Wipszycka szczegółowo omówiła greckie terminy stosowane dla tego rodzaju funkcji cf. eadem, *Les ordres mineurs...*, s. 208, 209.

wręczano im klucze do kościoła³⁵⁰. Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* skoncentrował się na ich podstawowych obowiązkach. Z kanonu 13 dowiadujemy się, że zajmowali się głównie pilnowaniem wrót kościoła przed, w trakcie i po nabożeństwie. Niniejszy przepis wymienia także inne ich zadania, takie jak przyozdabianie wnętrza kościoła, stróżowanie w nim w nocy z powodu obawy przed atakiem ze strony przeciwników oraz dbanie o to, żeby przez całą dobę paliło się światło w kaganku przed ołtarzem³⁵¹.

W kanonie 25 Pseudo-Atanazy wyjaśnił, dlaczego ich zadanie, które polegało na pilnowaniu drzwi świątyni w czasie mszy świętej, było tak istotne. Miało zapobiegać obecności we wnętrzu kościoła osób niepowołanych. Autor ujawnił, że należeli do nich melicjanie³⁵². Możemy się zastanawiać dlaczego schizmatycy szukali możliwości uczestniczenia

w nabożeństwie z ortodoksami, skoro odrzucali kościelną łączność z nimi. Wydaje się, że ich obecność pod kościołami nie była przypadkowa. Być może próbowali się dostać do środka, żeby zakłócać przebieg mszy lub urządzali pikiety pod kościołem, żeby przeciągać na swoją stronę ortodoksyjnych chrześcijan. Zadanie ostiariuszy nie należało więc do najłatwiejszych, a nawet mogło być niebezpieczne, gdy po obu stronach do głosu dochodziły emocje³⁵³. Z kanonu 57 wynika, że w czasie Wielkanocy do kościoła próbowali się dostać nie tylko schizmatycy, ale również osoby ekskomunikowane³⁵⁴. Dlatego wrót kościoła pilnowali także

³⁵⁰ *Statut. Eccl. Ant.*, can. 97, s. 183.

³⁵¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 13, s. 140, 141. Niezwykle interesująca jest wzmianka o nocnym stróżowaniu w kościele z obawy przed atakiem wrogów. Przepisy w *Kanonach Pseudo-Atanazego* kilkakrotnie dają do zrozumienia, że działania ze strony melicjan wobec wyznawców ortodoksji przybierały agresywne formy, np. próbowali zakłócać porządek nabożeństw, rozpowszechniali własne pisma i prawdopodobnie uprawiali prozelityzm przy drzwiach kościoła. Najwyraźniej istniały podstawy do tego, żeby się spodziewać podjęcia przez nich prób zajęcia lub zniszczenia kościoła cf. kanony: 12, 18, 25, 57. W IV wieku w Egipcie, bardzo często dochodziło pomiędzy chrześcijanami różnych odłamów do ostrych konfliktów, które kończyły się wybuchem zamieszek cf. P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, BL 12, Łódź 2009, s. 118-122, 128-133, 134, 135, 141-146.

³⁵² *Can. Ps. Athan.*, can. 25, s. 145. W niniejszym kanonie autor poczynił wyraźne odniesienie do schizmy melicjańskiej. Wcześniej w kanonie 12 informował, że niektórzy psalmiści (kantory) i lektorzy używali melicjańskich ksiąg podczas liturgii.

³⁵³ Melicjanie byli rygorystami, ale dla osiągnięcia własnych celów nie wahali się zawierać porozumień z arianami. Konfrontacja pomiędzy obrońcami ortodoksji a melicjanami przybierała różnorakie formy nacisku. Obie grupy zwalczały się wzajemnie, nie przebiegając w środkach cf. A. Camplani, *In margine alla storia dei meliziani*, Aug 30.2, 1990, s. 312-351; H. Hauben, *The Melitian 'Church of the Martyrs': Christian dissenters in Ancient Egypt*, [in:] *Ancient History in a Modern University. Proceedings of a Conference held at Macquarie University, 8-13 July 1993 to mark twenty-five years of the teaching of Ancient History at Macquarie University and retirement from the Chair of Professor Edwin Judge*, vol. 2, *Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, ed. T.W. Hillard, R.A. Kearsley, C.E.V. Nixon, Vol. 2, Cambridge 1998, s. 329-349.

³⁵⁴ Zapewne chodziło tu o osoby, które usunięte ze wspólnoty nie okazywały skruchy i nie przyłączały się do grona pokutujących.

diakoni³⁵⁵. Tak jak już wspomniałem, w tym okresie było to niełatwe zadanie ze względu na ogromną rzeszę wiernych przybywających na święto.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* przedstawił posługę ostiariuszy jedynie w kontekście poważnego problemu, którym dla Kościoła w Egipcie byli schizmatycy. Przede wszystkim zależało mu na tym, żeby nabożeństwa były celebrowane w sposób godny i aby nic i nikt nie doprowadzał do naruszenia ich porządku.

2.5 Ekonom - zarządca dóbr kościelnych

Kanony Pseudo-Atanazego poświęcają bardzo dużo uwagi pracy zarządcy kościelnego majątku, czyli ekonoma. Jego obowiązki były bardzo ważne z punktu widzenia biskupa, który nadzorował działalność charytatywną, wspierał sieroty, wdowy, dziewice konsekrowane i rzesze ubogich, ale także czasem łożył na potrzeby miejscowych duchownych oraz realizował remonty lub rozbudowy kościołów³⁵⁶. W niniejszym źródle odnajdujemy aż pięć obszernych fragmentów, w których zawarto wytyczne dla ekonomów. Ponadto autor omówił kompetencje ekonomów kościołów episkopalnych (których dla wygody nazywam diecezjalnymi) i ekonomów parafialnych.

W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się kryteriom, jakie autor wyznaczał dla kandydatów na tę funkcję. Z kanonu 61 dowiadujemy się, że miał to być człowiek okazujący współczucie, nie zważający w razie potrzeby na status osoby poszkodowanej, unikający ludzi nieuczciwych i o chciwym usposobieniu. Miał również przejawiać ojcowską troskę o sieroty i wdowy. Autor oczekiwał również, że ekonom będzie ściśle współpracować z biskupem i w sprawach majątkowych obaj nie będą podejmować żadnych decyzji bez obopólnego porozumienia³⁵⁷. Interesujący pozostaje fakt, że w *Kanonach Pseudo-Atanazego* przedstawiono zarys kryteriów, jakie musieli spełniać kandydaci na tę funkcję oraz określono termin ich mianowania, ale nie opisano samej procedury wyboru. Być może Pseudo-Atanazy uważał, że jest ona wszystkim dobrze znana i nie było potrzeby jej omawiać. W tym miejscu należy zauważyć, że inne źródła także nie omawiają szczegółowo procedur związanych z wyborem ekonoma³⁵⁸.

³⁵⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 57, s. 152.

³⁵⁶ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 65, s. 154, 155.

³⁵⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 61, s. 153.

³⁵⁸ Z przywoływanego przeze mnie wcześniej kanonu 10 Teofila (przypis 111) dowiadujemy się jedynie, że w Egipcie ekonoma mogło wybierać miejscowe duchowieństwo, a jego kandydaturę miał zatwierdzić biskup. Przepis ten omawiam w dalszej części tego rozdziału cf. *Can. Theoph.*, can. 10, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 270. Ekonomem najczęściej zostawała osoba

W kanonie 62 autor ustalił, że Święta Wielkanocne będą stałym terminem przeprowadzania nominacji wszystkich ekonomów³⁵⁹. W wersji koptyjskiej wyrażenia „ekonom” i „kościół” zostały użyte w liczbie mnogiej³⁶⁰. Na tej podstawie oksfordzki uczony Amin Benaissa wyciągnął wniosek, że ta prerogatywa dotyczyła nie tylko wspólnot z obszaru miasta, w którym rezydował autor przepisów, ale również wszystkich parafii w całej diecezji³⁶¹. Musimy zauważyć, że uczony potraktował informację z kanonu 62 Pseudo-Atanazego jako w pełni wiarygodną. Tymczasem należy podkreślić, że nie znamy innego dokumentu, który potwierdzałby, iż mianowania ekonomów dokonywano podczas Wielkanocy. Dlatego uważam, że do tego przepisu Pseudo-Atanazego musimy podchodzić ostrożnie. Przypuszczalnie mianowanie ekonomów mogło się odbywać w tym terminie, niemniej jednak nie możemy zapominać, że nasz kanonista posiadał ambicję, aby spisane przez niego normy obowiązywały w całym Kościele. Powstaje zatem pytanie, dlaczego do przeprowadzania tych nominacji wybrał Wielkanoc. Wydaje się, że powód odnajdujemy w kanonie 16, w którym Pseudo-Atanazy polecał, żeby w to święto szczególnie obdarowywać ubogich i potrzebujących³⁶². Ponieważ to zarządcy byli odpowiedzialni za udostępnianie im niezbędnych środków, być może uznał, że mianowanie ich podczas obchodów Wielkanocy będzie podkreślać rolę, jaką odgrywali w tej charytatywnej działalności.

Pseudo-Atanazy precyzyjnie określił, jaki miał być zakres nadzoru ekonomów nad finansami kościelnymi. W kanonie 61 znajdujemy informację, że ekonom diecezjalny zawiadywał całym majątkiem kościelnym, a więc także zapasami zboża, owoców i nasion. Jednakże na dokonywanie większych operacji finansowych musiał posiadać zgodę biskupa

duchowna. Dokumenty papirusowe rzucają jednak więcej światła na to, kto obejmował tę funkcję w wiejskich parafiach. Wynika z nich, że nie zawsze był to ktoś z kleru. Powodem mógł być brak odpowiednich kompetencji cf. A. Benaissa, *A Bishop, a Village, and the Nomination of a Church Steward*, ZPE 171, 2009, s. 175. Zdarzało się, że tę funkcję otrzymywali przedstawiciele miejscowej arystokracji, co wydaje się w pełni zrozumiałe, jeśli uwzględnimy fakt, że zapewne należeli do najbardziej szczodrych donatorów Kościoła. Posiadając duży majątek i dobre wykształcenie, zapewne chcieli zachować wpływ na gospodarowanie kościelnymi funduszami lokalnej wspólnoty cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 148, 149. Oczywiście nominację zawsze zatwierdzał biskup. Istnieje również list, który poświadcza, że zarządcę wybierała wspólnota. Amin Benaissa podejrzewa, że mógł to być efekt braku porozumienia wśród duchowieństwa i dlatego biskup przerzucił uprawnienie do wyboru ekonomu na wiernych, tworząc w ten sposób poczucie zbiorowej odpowiedzialności za właściwe nadzorowanie kościelnych finansów. Temu dokumentowi poświęciłem więcej uwagi przy omawianiu *Kanonów Teofila* cf. idem, *A Bishop, a Village, and the Nomination...*, s. 175, 176.

³⁵⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 62, s. 154. W polskim tłumaczeniu tego przepisu wkraśl się błąd. Pierwsze zdanie brzmi „Wszystkie dary przekazane dla świątyni będą obecne w niej w dzień Paschy”. W tłumaczeniu Wilhelma Riedla odnajdujemy zupełnie inny sens „And all the headmen shall be appointed for the church at the Pascha”. Niniejszy fragment mówi o wyznaczaniu ekonomów w święto Wielkanocy cf. idem, *The Canons of Athanasius...*, s. 43, przypis 8. Takie rozumienie tego zdania potwierdza jego koptyjska wersja, w której użyto terminu **NOIKOMOC** „ekonom” w liczbie mnogiej cf. *Ibidem*, s. 100, 129.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ A. Benaissa, *A Bishop, a Village, and the Nomination...*, s. 176.

³⁶² Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 16, s. 142.

i miał przy tym, ściśle się trzymać jego dyspozycji. Podstawową jednostką miary dla produktów sypkich, których wydanie wymagało od ekonoma posiadania pozwolenia biskupa, była jedna artaba³⁶³. Przy wydatkach poniżej jednej artaby ekonom mógł swobodniej dysponować środkami, żeby pomagać ubogim³⁶⁴. Mimo to i tak musiał się rozliczyć przed biskupem z poniesionych na ten cel kosztów. Ekonomowie parafialni zarządzali całym kościelnym mieniem miejscowej wspólnoty. Jednakże kanon 81 wyraźnie daje do zrozumienia, że jeśli potrzebowali środków na jakieś dodatkowe wydatki, wówczas musieli się oni udać do biskupa i ekonoma diecezjalnego³⁶⁵. Z kanonu 62 dowiadujemy się, że ekonomowie odpowiadali także za przechowywanie naczyń liturgicznych³⁶⁶. Raz w roku ekonom diecezjalny miał dokonywać ich inwentaryzacji, żeby sprawdzić czy nic nie zginęło. Ustalonym przez Pseudo-Atanazego terminem kontroli była Wielkanoc³⁶⁷.

Do podstawowych obowiązków ekonomów autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* zaliczył wspieranie potrzebujących. W kanonie 61 zaliczył do nich: sieroty, wdowy

³⁶³ W języku arabskim jeden ardeb (gr. αρταβη). Jest to jednostka miary pojemności dla produktów sypkich, której używano już w starożytnym Egipcie. Ze źródeł wynika, że w czasach rzymskich jedna artaba wynosiła przeważnie około 40 litrów. Zdarzało się jednak, że wahała się od 29 do 46 litrów cf. αρταβη, η, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*..., s. 231; E. Wipszycka, *Metrologia*, [in:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, red. E. Wipszycka, T. I/II, Warszawa 2001, s. 581; A. Łukaszewicz, *Egipt Greków*..., s. 553. Podczas badań uczeni chcieliby operować w miarę precyzyjnymi jednostkami pojemności i wagi. Dlatego od wielu lat starają się ustalić, jakie jednostki i w jakich proporcjach składały się na jedną artabę oraz jakim innym jednostkom ona odpowiadała. Zadanie to jest o tyle trudne, że dokumenty z różnych okresów podają jej odmienne wartości cf. D.W. Rathbone, *Weight and Measurement of Egyptian Grains*, ZPE 53, 1983, s. 265-275; Ph. Mayerson, *The Sack (Σακκος) is the Artaba Writ Large*, ZPE 122, 1998, s. 189-194.

³⁶⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 61, s. 153. Cf. E. Wipszycka, *Les ressources*..., s. 138, 139.

³⁶⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 81, s. 160.

³⁶⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 62, s. 154.

³⁶⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 61, 62, s. 154. Ewa Wipszycka (*Church treasures of Byzantine Egypt*, JJP 34, 2004, s. 130) wyjaśnia, że wymienieni w kanonie tzw. "mniejsi" ekonomowie, to mężczyźni zarządzający majątkiem kościołów, w których nie sprawowano regularnego kultu, gdyż upamiętniały wybranych świętych. Były one otwierane w dni świąteczne, zgodnie z wytyczonym przez biskupa harmonogramem. Dlatego z powodu ryzyka kradzieży, nie przechowywano w nich na stałe naczyń liturgicznych. Ekonomowie przechowywali naczynia liturgiczne w specjalnych skrytkach, z których je wyjmowali w razie potrzeby. Uczona przytoczyła opowieść (s. 128, 129), z której wynika, że tylko zarządca znał miejsce skrytki i w razie jego śmierci istniało ryzyko utraty tych naczyń. Oczywiście takie sytuacje mogły mieć miejsce, ale nie sądzę, żeby były regułą. Musimy pamiętać, że całym dobytkiem diecezji zarządzał biskup. Omówiony poniżej kanon 89 ukazuje, jak dalece precyzyjny był mechanizm zabezpieczający kościelne skarbcie w siedzibie diecezji. Poza tym wydaje się mało prawdopodobne, żeby biskupi w epoce targanej prześladowaniami, kontrowersjami i herezjami, pozwolili ekonomom na tak dużą samodzielność. Podejrzewam, że poza tzw. "mniejszym" ekonomem, miejsce skrytki musiał znać biskup lub ekonom diecezjalny. Należy dodać, że polskie tłumaczenie tego fragmentu kanonu 62 jest mocno niefortunne. Sugeruje bowiem, że zarządcy musieliby w każde święta wielkanocne osobiście przynosić ze sobą naczynia liturgiczne do katedry, żeby je okazać biskupowi. Nie byłoby to bezpieczne posunięcie. Do miasta na święto ściągali tłumy, co tylko zwiększało ryzyko napaści i kradzieży. Tymczasem z poprawnego angielskiego tłumaczenia Wilhelma Riedla wynika, że ekonomowie mieli słownie informować biskupa o aktualnym stanie majątkowym posiadanych przez wspólnotę naczyń liturgicznych, a on miał go odnotowywać cf. idem, *The Canons of Athanasius*..., s. 41. Oczywiście biskup nie dokonywał takiej inwentaryzacji osobiście. Potwierdza to zresztą koptyjska wersja niniejszego przepisu, w której napisano, że zarządcy mieli przedstawiać stan liczebny naczyń liturgicznych ekonomowi diecezji, a ten po jego zapisaniu, miał o wszystkim poinformować biskupa cf. *Ibidem*, s. 129.

i ubogich³⁶⁸. W kanonach 80 i 81 odniósł się do potrzeb samotnych chorych oraz wędrowców³⁶⁹. Autor podkreślił, że jeśli w przykościelnym *ksenodochium* zjawiliby się chorzy, „którzy mieli środki potrzebne do życia, wówczas nie mogli być ciężarem dla Kościoła”³⁷⁰. Zapewne miał on na myśli osoby, którym status majątkowy lub posiadanie bliskich krewnych pozwalały na zapewnienie opieki. Jednakże o tych, którzy byli ubodzy i nie mieli się gdzie podziąć, miał się zatroszczyć ekonom. Powinien im wówczas zapewnić miejsce w przykościelnym dormitorium oraz zaopatrywać w potrzebną żywność i leki. Pseudo-Atanazy zachęcał zarządców, żeby szczególną opieką otoczyli również goszczących u nich przybyszów. Najpewniej chodziło mu tutaj o wędrownych mnichów lub pielgrzymów. Jeżeli ekonomowi parafialnemu zabrakłoby na ten cel funduszy, wówczas o pomoc miał się zwrócić do biskupa lub ekonoma diecezjalnego. Prawdopodobnie wyglądało to tak, że o dofinansowanie musieli wystąpić do ekonoma diecezjalnego, a ten z kolei prosił biskupa o zgodę na jego udzielenie³⁷¹. Warto zauważyć, że autor w ten sposób zalecał praktykowanie chrześcijańskiej gościnności³⁷².

Ogromnym problemem musiał być brak uczciwości ze strony wielu ówczesnych ekonomów. Autor poświęcił tej kwestii wiele miejsca. Z pierwszego zdania kanonu 89 możemy wywnioskować, że zdarzali się ekonomowie diecezjalni, którzy okradali kościelny skarbiec³⁷³. W kanonie 90, kontynuując ten wątek, Pseudo-Atanazy przytoczył dwa negatywne biblijne przykłady, które miały być dla zarządców przestrożą³⁷⁴. Pierwszy dotyczył Judasza, który okradał wspólną kasę apostołów, a drugi Baltazara, króla

³⁶⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 61, s. 153.

³⁶⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 80, 81, s. 159, 160. Obydwa przepisy musimy rozpatrywać wspólnie, gdyż pierwotnie ich treść stanowiła integralny tekst.

³⁷⁰ Taki sens zawiera tekst arabski pierwszego zdania kanonu 80, co poprawnie oddał Wilhelm Riedel w angielskim tłumaczeniu cf. idem, *The Canons of Athanasius...*, s. 49. Instytucjami, w których opiekowano się chorymi, ale przede wszystkim podejmowano podróżnych i pielgrzymów, były na Wschodzie *ksenodochia*. Niektóre z nich były przykościelnymi dormitoriami, inne zakładano obok monasterów, a jeszcze inne powstawały dzięki prywatnym fundacjom przy szlakach pielgrzymek cf. J.E. Canavan, *Charity in the Early Church*, „Studies: An Irish Quarterly Review” 12, 1923, nr 45, s. 73, 74; S. Longosz, *Xenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VP 16, 1996, z. 30-31, s. 275-336; M. Voltaggio, *Xenodochia and Hospitia in Sixth-Century Jerusalem: Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places*, ZDPV 127, 2011, s. 197-210.

³⁷¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 80, 81, s. 159, 160. Cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 136, 137. Zgodnie z omówionymi już wytycznymi kanonu 61, ekonom diecezjalny musiał prosić biskupa o zgodę na zrealizowanie wypłaty, jeśli jej wartość przekraczała 1 artabę cf. przypis 363.

³⁷² Gościnność na Wschodzie należała do zwyczajów praktykowanych już w czasach biblijnych. Obowiązkiem gospodarza było nie tylko nakarmienie gościa, ale także przyodzianie, zapewnienie noclegu i wyposażenie na dalszą drogę. Chrześcijanie również kultywowali ten zwyczaj, chociaż preferowana przez nich gościnność ograniczała się do wierzących krewnych i podróżnych oraz pielgrzymów i wędrujących mnichów. Zgodnie z zakazami Kościoła nie powinna ona obejmować pogan, schizmatyków i heretyków cf. H. Wójtowicz, *Gościnność wczesnochrześcijańska*, VP 16, 1996, s. 229-239. Tematowi gościnności wiele uwagi w swoich homiliach poświęcił Jan Chryzostom cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 249-253.

³⁷³ *Can. Ps. Athan.*, can. 89, s. 163.

³⁷⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 90, s. 164, 165.

Chaldejczyków, który podczas ostatniej uczty użył naczyń zrabowanych ze świątyni w Jerozolimie. Autor sugerował, że obaj stracili życie z powodu zagarnięcia cudzej własności³⁷⁵. Na koniec podzielił się wspomnieniem cudu, który miał się wydarzyć w jego młodości. Opowiedział o złodzieju, który zakradł się do kościoła po naczynia liturgiczne, ale nie mógł go opuścić, gdyż powstrzymała go Boża Opatrzność i w ten sposób dostał się w ręce sprawiedliwości³⁷⁶. Wydzwięk całości tego fragmentu był jednoznaczny. Jeśli ekonom dopuściłby się kradzieży lub oszustwa, miała go spotkać surowa kara. Interesujący jest jednak fakt, że przy tej okazji autor nie doprecyzował, jakie konsekwencje miał ponieść taki przestępca w zgodzie z prawem kościelnym. Jedynie w kanonie 61 wspomniał, że takiego ekonoma należy pozbawić funkcji³⁷⁷. Wydaje się, że jego punktu widzenia najgorszą karą w tym wypadku był gniew samego Boga³⁷⁸.

Nasz autor pomimo zawierzenia w Bożą sprawiedliwość, posiadał jednak ograniczone zaufanie do ludzi. Dlatego opracował procedury, które miały zapobiegać defraudowaniu środków należących do Kościoła. Przedstawił je w kanonie 89³⁷⁹. Z tego przepisu jasno wynika, że do ekonoma diecezjalnego trafiały środki ze wszystkich parafii. Były to pieniądze, kosztowności, drogie tkaniny, ale także dary w naturze, w tym zboże, warzywa, owoce i oliwa³⁸⁰. Z tego powodu Pseudo-Atanazy nakazywał, żeby wrota skarbców i magazynów kościelnych były opieczetowane trzema pieczęciami: biskupa, archiprezbitera i ekonoma³⁸¹. Zastrzegł, że te pomieszczenia mogły być otwierane tylko w obecności całej trójki³⁸².

³⁷⁵ Autor chcąc uzasadnić swoje wywody, potraktował obydwie relacje biblijne dosyć instrumentalnie. Judasz i Baltazar nie zginęli z powodu nieuczciwości. Judasz popełnił samobójstwo targany wyrzutami sumienia po zdradzie Jezusa, a Baltazar nie zrabował wspomnianych naczyń świątynnych, gdyż uczynił to wiele lat wcześniej Nabuchodonozor II. Powodem śmierci Baltazara według autora *Księgi Daniela* było świętokradcze użycie tych naczyń. Chaldejski władca zginął w wyniku inwazji Cyrusa II Persa na Babilon, o czym przytoczona biblijna historia nie wspomina cf. *Ewangelia według św. Mateusza* 27, 3-5; *Księga Daniela* 5, 1-30. Na temat okoliczności perskiej inwazji na Babilon cf. M. Stępień, *Bliski Wschód*, [in:] M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia Starożytna*, Warszawa 2001, s. 193-195.

³⁷⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 90, s. 165.

³⁷⁷ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 61, s. 153.

³⁷⁸ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 9, s. 136, 137.

³⁷⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 89, s. 163, 164. Dokumenty papirusowe pozwalają się domyślać, że czasem ekonomowie dysponowali naprawdę dużymi kwotami i dużą liczbą środków w naturze, gdyż poświadczają wykonywanie wielu rodzajów operacji finansowych. Zarządcy m.in. wypłacali pensje pracownikom zatrudnianym przez Kościół do różnych prac, pośredniczyli w finalizowaniu umów najmu i sprzedaży oraz opłacali podatki za posiadane przez Kościół nieruchomości cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 139, 140.

³⁸⁰ *Ibidem*, s. 139.

³⁸¹ Zwyczaj zabezpieczania pieczęciami zamkniętych pomieszczeń oraz dokumentów narodził się i szybko rozpowszechnił na całym Bliskim Wschodzie we wczesnej starożytności. W Mezopotamii były znane tzw. pieczęcie cylindryczne. W Egipcie pieczętowano grobowce faraonów oraz spichlerze.

³⁸² Ewa Wipszycka (*Les ressources...*, s. 138) zauważyła, że mechanizmy wzajemnej kontroli uczciwości pomiędzy biskupem i ekonomem okazały się niewystarczające. Według autora *Kanonów Pseudo-Atanazego* nad stanem majątkowym i wydatkami z kościelnego skarbcza miał dodatkowo czuwać archiprezbiter cf. przypisy 51, 52. Taką potrzebę wydaje się potwierdzać przywołana wcześniej przeze mnie historia prezbitera Izydora, który był ekonomem metropolity Aleksandrii, Teofila. Hermiasz Sozomen (*HE* VIII, 12, SC 516, s. 286, 287)

Następnie zaproponował utworzenie w skarbcu finansowej rezerwy, która byłaby wykorzystywana w czasie nadzwyczajnych sytuacji (np. klęski nieurodzaju, dużego pożaru, epidemii)³⁸³. Podkreślił jednak, że odkładanie takich oszczędności nie powinno wpływać na pomniejszanie kwoty jałmużny, którą wypłacano ubogim.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* był zwolennikiem centralistycznego zarządzania kościelnymi funduszami. Zezwalał ekonomom na niewielką samodzielność w tym zakresie, ale wszystkie poważniejsze decyzje pozostawiał biskupom³⁸⁴. Obowiązkom zarządców poświęcił bardzo dużo uwagi, wskazując na ich ważną rolę w kościelnej działalności charytatywnej. Wśród analizowanych przeze mnie źródeł, *Kanony Pseudo-Atanazego* dostarczają najwięcej informacji na temat pracy ekonomów. I chociaż ta funkcja została opisana przez autora z lokalnej perspektywy, to jednak posiadał on ambicję, aby jego wytyczne obowiązywały w całym egipskim Kościele.

3. Duchowieństwo w świetle kanonicznych pism metropolitów Aleksandrii

W poszerzeniu naszej wiedzy na temat posługi egipskiego duchowieństwa w IV i V wieku, niezwykle pomocna okazuje się korespondencja oraz inne pisma biskupów Aleksandrii, które włączono do wschodniego prawa kościelnego. Kolekcja, w której zostały zebrane, jest znana pod nazwą *Kanonów Ojców Greckich*³⁸⁵. W niniejszym zbiorze

wyjaśnia, że jednym z powodów konfliktu obydwu duchownych był fakt, że Teofil zamierzał przywłaszczyć sobie pewną kwotę z funduszy ofiarowanych na potrzeby biednych i chorych. Tłumaczył to poniesionymi przez siebie nakładami na budowę kościołów. Izydor się jednak na to nie zgodził, ponieważ uważał, że potrzeby ubogich i chorych są ważniejsze niż wznoszenie nowych świątyń. Relacja ta zatem poświadcza, że niektórzy biskupi mogli się nieuczciwie bogacić, po przez wywieranie na ekonomów nacisków, żeby sprzeniewierzali powierzane im środki. Przeciwdziałanie nieuczciwości i korupcji w strukturach kościelnych nie było i nie jest łatwym zadaniem. Przepisy pokazują, że wdrażane środki kontroli najpewniej zawodziły. Jeżeli skorumpowany był biskup, który posiadał prerogatywy sędownicze i mianował podległych sobie hierarchów, to trudno sobie wyobrazić, żeby reszta duchowieństwa mogła mu się skutecznie przeciwstawić. Dodatkowo musimy zauważyć, że wymienienie funkcji archiprezbitera potwierdza wysoki stopień zaawansowania hierarchizacji struktur egipskiego Kościoła. Na ten temat cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 246, 331-333.

³⁸³ W moim odczuciu niniejszy fragment kanonu 89 nie stoi w sprzeczności z treścią kanonu 82 (*Can. Ps. Athan.*, can. 82, s. 160.), w którym zakazywano duchownym gromadzenia zapasów z dziesięcin i pierwocin plonów. Przypuszczam, że w kanonie 82 jest mowa o produktach rolnych, które łatwo ulegały zepsuciu lub padały ofiarą szkodników, dlatego ich długie przechowywanie było bardzo ryzykowne. Zapewne kanon 82 miał także przeciwdziałać niesprawiedliwemu bogaceniu się duchownych, którzy stosując zaniżone miary oszukiwali potrzebujących. Później ze sprzedaży płodów rolnych, będącymi przecież artykułami pierwszej potrzeby, mogli łatwo czerpać dodatkowe zyski. Tymczasem Pseudo-Atanazy w kanonie 89 mówi o gromadzeniu pieniędzy, które pozostały z wypłacanej jałmużny. Oczywiście próba wzbogacenia się duchownego na okradaniu skarbcza kościelnego, mogła szybko wyjść na jaw. Chociaż jak napisałem powyżej, kanony 89 i 90 jednoznacznie wskazują, że i ten proceder musiał często mieć miejsce.

³⁸⁴ Cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 132.

³⁸⁵ Zawartość oraz historię kolekcji *Kanonów Ojców Greckich* omówiłem w poprzednim rozdziale.

aleksandryjscy autorzy stanowią najliczniejszą grupę, co w moim przekonaniu świadczy o ich dużej sile oddziaływania na kościelne prawodawstwo na Wschodzie. Wspomniane dokumenty omawiały bieżące problemy, z jakimi borykali się ówcześni chrześcijanie, a na które musieli reagować duchowni. Podawane w nich rozwiązania w jakimś stopniu regulowały różne aspekty organizacji kościelnej i liturgii, ale przede wszystkim dotyczyły utrzymania dyscypliny w lokalnych wspólnotach. Petentami zwracającymi się o radę byli duchowni różnych szczebli, którzy oprócz poszanowania dla kościelnej jurysdykcji, uznawali moralny autorytet autorów³⁸⁶. Niestety ich listy z zadawanymi pytaniami oraz charakterystyką poszczególnych spraw nie zachowały się. Tym bardziej listowne odpowiedzi aleksandryjskich metropolitów są cennym i ciekawym materiałem badawczym. Dzięki nim poznajemy aktualne wówczas problemy oraz poglądy autorów na określone sprawy. Na podstawie wybranych fragmentów możemy próbować odtworzyć wyobrażenie, jakie posiadali oni na temat posługi podległych im duchownych.

3.1 Dionizy (248-264 r.)

Autorem pierwszego dokumentu jest Dionizy, który był biskupem Aleksandrii w latach 248-264. Jego list był odpowiedzią na pytania Bazylidesa, biskupa libijskiego miasta Pentapolis. Przypuszczalnie został on zredagowany w 262 roku. Dionizy omawiał w nim bieżące problemy, co do których pojawiły się wątpliwości na terenie wspomnianej diecezji³⁸⁷. Przedstawione w nim regulacje nie dotyczyły bezpośrednio duchownych i sprawowanej przez nich posługi. Jednakże, na podstawie analizy tego dokumentu, możemy dojść do kilku interesujących wniosków. Z jego treści wynika, że przynajmniej niektórzy chrześcijanie musieli się zwracać do duchownych z bardzo intymnymi sprawami. Menstruacja, pożycie małżeńskie, czy zmaza nocna nie były tematami, o których rozmawiało się ze wszystkimi. Prawdopodobnie wynikało to z nadzwyczaj poważnego podejścia do spraw wiary i moralności. Jeśli, podczas nauczania, duchowni kładli duży nacisk na zachowywanie

³⁸⁶ Fakt przejawiania tego rodzaju szacunku, zauważył Dionizy Aleksandryjski u Bazylidesa, biskupa Pentapolis, o czym napisał w udzielanej mu odpowiedzi cf. *Can. Dion.*, can. 4, s. 14. W Egipcie dużą rolę odegrał również fakt, że aleksandryjscy metropolici preferowali centralistyczny model zarządzania i sprawowania kontroli nad Kościołem cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 64, 65.

³⁸⁷ Dionizy omówił we wspomnianym liście cztery sprawy, które budziły wątpliwości biskupa Bazylidesa. Pierwszą było dokładne określenie momentu rozpoczynania Wielkanocy, co wiązało się z zakończeniem okresu Wielkiego Postu. Drugą była kwestia udzielania komunii świętej kobietom w czasie menstruacji. Trzecia dotyczyła stosowania czasowej wstrzemięźliwości seksualnej w związku małżeńskim. Czwarta pozostawiała osądowi sumienia uczestniczenie w Eucharystii mężczyznom, którzy doznali zmazy nocnej cf. *Can. Dion.*, can. 1-4, s. 5-14.

czystości duchowej oraz rytualnej czystości cielesnej, to część wiernych w obawie przed popadnięciem w grzech, zgłaszała tego typu sprawy³⁸⁸. Ponadto pozwala to przypuszczać, że część libijskiego duchowieństwa cieszyła się dużym autorytetem i zaufaniem ze strony członków swojej wspólnoty.

W niniejszym liście, Dionizy akcentował znaczącą rolę chrześcijańskiego sumienia. Dlatego zalecił, żeby w omówionych przypadkach, chrześcijanie najpierw sami ocenili jak dalej mają postąpić. Nie zwalniał jednak duchownych z obowiązku reagowania, gdyby któryś z wiernych się zagubił i nie umiał podjąć właściwej decyzji. Właśnie w tym celu proponował konkretne rozwiązania. W IV wieku poruszone w tym liście problemy zostały ponownie omówione przez aleksandryjskich arcybiskupów³⁸⁹. Najpewniej podczas redagowania swoich zaleceń, sięgali oni po list Dionizego. Wówczas stanowił on już część kościelnej tradycji. Podane przez nich zalecenia zapewne były dostosowane do okoliczności spraw, które opisywała korespondencja od osób zadających pytania. Niestety nie poznamy ich nigdy, gdyż się ona nie zachowała³⁹⁰.

3.2 Piotr (300-311 r.)

Kolejny list kanoniczny został zredagowany przez Piotra, który był biskupem Aleksandrii w latach 300-311. Jego pontyfikat obfitował w wiele dramatycznych wydarzeń i był naznaczony prześladowaniami oraz schizmą, która podzieliła egipski Kościół. Piotr zginął śmiercią męczeńską podczas drugiej fali represji około 311 roku³⁹¹. Omawiany dokument powstał w 306 roku, tuż po zakończeniu prześladowań wszczętych przez Dioklecjana, kiedy to Piotr powrócił z miejsca ukrycia do Aleksandrii. Niewątpliwie ten list był odpowiedzią na zarzuty, z jakimi on się spotkał w związku z własną ucieczką oraz wyrozumiałym traktowaniem chrześcijan, którzy dokonali apostazji, a chcieli powrócić do

³⁸⁸ Na Wschodzie łączono rytualną czystość fizyczną ze stanem umysłu i silną wolą, która miała wpływ na unikanie grzechu cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 452, 453.

³⁸⁹ W IV wieku w Egipcie nadal obowiązywało zachowywanie rytualnej czystości cielesnej. Atanazy w liście do mnicha Ammuna ponownie przedstawił temat nocnych polucji cf. *Can. Athan. Alex.*, can. 1, s. 63-71. Jego następca Tymoteusz Aleksandryjski w swoich odpowiedziach wyjaśnił, czy kobieta mająca menstruację mogła uczestniczyć w Eucharystii oraz na jak długo małżonkowie mogli się powstrzymywać od współżycia cf. *Can. Tim.*, can. 7, 13, s. 244, 248, 249. Wspomnianymi regulacjami zajmuję się w dalszej części niniejszej dysertacji, przy omawianiu obrazu codzienności świeckich w świetle kościelnych źródeł normatywnych.

³⁹⁰ Cf. E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności” T. 5, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2005, s. 321.

³⁹¹ Na temat życia, pontyfikatu i okoliczności śmierci Piotra cf. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr*, Philadelphia 1988, s. 8-50.

wspólnoty³⁹². Oskarżenia wysuwał Melicjusz z Lykopolis oraz skupieni wokół niego rygoryści. Uważali oni, że nie należy ponownie przyjmować do wspólnoty chrześcijan, którzy w czasie prześladowań wyparli się wiary³⁹³.

Prawdopodobnie niniejsze pismo było skierowane do całego egipskiego episkopatu. Piotr ustanawiał w nim lokalne przepisy, które dotyczyły różnorodnych postaw chrześcijan w związku z prześladowaniami. Niektórzy się załamali, bo byli torturowani, inni zapłacili łapówkę i uniknęli więzienia, a jeszcze inni po prostu uciekli i schronili się w bezpiecznym miejscu. Niemal dla każdego z tych przypadków Piotr wyznaczał inny okres pokuty. Jednakże

³⁹² Niewykluczone, że ten dokument doprowadził do zaostrzenia konfliktu z rygorystami i umocnienia schizmy. Piotr uwalniał od kościelnej odpowiedzialności tych, którzy aby uniknąć prześladowań uciekli lub dali urzędnikom łapówkę cf. *Can. Petr. Alex.*, can. 12, 13. Na tych zaś, którzy załamali się podczas wielu tortur, nakładał trzy lata i czterdzieści dodatkowych dni pokuty cf. *Can. Petr. Alex.*, can. 1. Na ten temat cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 117.

³⁹³ Niedawno Ewa Wipszycka (*Kościół egipski czasów tetrarchii i kościół Konstantyna. Nowe źródła - nowe hipotezy*, [in:] *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinkowski, D. Próchniak, Poznań 2014, s. 167) przedstawiła nową hipotezę na temat tego, co motywowało Melicjusza do podjęcia takich, a nie innych działań. W jej ocenie nie ma dowodów na to, że dążył on do przejęcia władzy kościelnej w Aleksandrii. Uczona przypuszcza, że jego celem była zmiana modelu egipskiego Kościoła, z centralistycznego, zarządzanego odgórnie z Aleksandrii, na model bardziej kolegialny, gdzie władzę sprawowałby najstarszy i obdarzony autorytetem biskup. To niezwykle interesująca hipoteza, ale nie wyjaśnia wszystkich wątpliwości. Melicjusz przecież musiał posiadać świadomość, że Piotr nie zaakceptuje jego samowolnej inicjatywy. W jaki więc sposób zamierzał dokonać zmiany modelu funkcjonowania Kościoła? Może liczył na to, że metropolita już nie powróci (czy to w wyniku lęku, uwięzienia lub ewentualnej śmierci) i wówczas największa przeszkoda zostałaby usunięta. Musiał przecież podejrzewać, że proces czterech uwięzionych biskupów, którzy listownie sprzeciwili się dokonywanym przez niego ordynacjom, zakończy się wyrokiem śmierci. Być może dlatego zbagatelizował ich napomnienia cf. *Ibidem*, s. 164-166. Na podstawie wykazów melicjańskiego kleru sporządzonych dla biskupów zebranych na Soborze w Nicei, Annick Martin (*Athanase d'Alexandrie...*, s. 52-62) zauważyła, że Melicjusz cieszył się dużym poparciem. Przypuszczam, że zwolenników wśród egipskiego duchowieństwa, pozyskiwał dzięki zręcznemu eksponowaniu faktu ucieczki Piotra oraz jego wyrozumiałości względem okazujących skruchę *lapsi*. W moim przekonaniu jego inicjatywa prowadziła w kierunku kościelnego przewrotu. Sam fakt, że zdecydował się długo nie powracać do swojej wspólnoty w Lykopolis, to poświadcza. Bo nawet jeśli uwzględnimy hipotetyczne próby jego wyjaśnienia, sformułowane przez Ewę Wipszycką (*Kościół egipski czasów tetrarchii...*, s. 161), to i tak trudno jest wytłumaczyć, dlaczego organizował nowe struktury. Powodem nie mógł być brak pastoralnej opieki nad diecezjami, gdyż ze wspomnianego powyżej listu wyraźnie wynikało, że Piotr oraz wspomniani czterej biskupi zadbali o to, żeby w czasie ich nieobecności tzw. *circumeuntes* sprawowali we wspólnotach przewodnictwo duchowe cf. *Ibidem*, s. 165, 166; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie...*, s. 226, przypis 27. Niewykluczone, że do podjętych działań skłonili go inni. Taką informację znajdujemy zresztą w omawianym liście. Może jego ambicję podsyłali kapłani, którym zależało na awansie w hierarchii duchownej. Zgadzam się z Ewą Wipszycką, że nie znamy pobudek Melicjusza, ale wiele wskazuje na to, że chciał on przejąć kierowanie egipskim Kościołem. Annick Martin (*Athanase d'Alexandrie...*, s. 232) podejrzewa, że jego plany mogło pokrzyżować aleksandryjskie duchowieństwo, przywołane przez Piotra do porządku. Ponadto francuska badaczka (*Athanase d'Alexandrie...*, s. 226) uznała za wiarygodne wyjaśnienia, które Piotr zamieścił w liście skierowanym do aleksandryjczyków. Odmienne zdanie przedstawiła Ewa Wipszycka (*Kościół egipski czasów tetrarchii...*, s. 167, przypis 32), która uważa, że reakcja Piotra dowodziła jego lęku przed utratą władzy nad częścią kleru. Jednakże, jeśli weźmiemy pod uwagę okoliczności, to trudno się z tą tezą zgodzić. Owszem Piotr ukrył się w czasie prześladowań, ale cały czas śledził sytuację egipskiego Kościoła. Można nawet odnieść wrażenie, że zachowywał kontakt z czterema uwięzionymi biskupami. Być może nawet jego kryjówka znajdowała się na terenie stolicy. Potrafił razem ze współpracownikami zorganizować siatkę wspomnianych *circumeuntes*. Prawdopodobnie niektórzy z nich informowali go różnymi kanałami na temat bieżącej sytuacji. Tymczasem pojawił się biskup, który usurpował sobie jego prerogatywy, wiedząc, że wspólnoty nie są pozbawione opieki. Na dodatek znalazł dużą grupę popleczników. Moim zdaniem reakcja Piotra była w pełni naturalna. Jeżeli z dużym szacunkiem traktował ówczesne prawo kościelne oraz powierzoną mu funkcję, to nie mógł zająć innego stanowiska.

wobec duchownych, którzy interesują nas w tym rozdziale, postąpił inaczej. W kanonie 10 odniósł się do sytuacji tych z kleru, którzy dobrowolnie wyrzekli się wiary, ale potem się opamiętali i mimo dalszych prześladowań stanęli po stronie chrześcijan. Piotr zabraniał im wykonywania jakichkolwiek czynności liturgicznych³⁹⁴. Czy było to równoznaczne z utratą funkcji duchownego? Tim Vivian zauważył, że Piotr nie sprecyzował znaczenia słowa λειτουργία. Uczony odwołał się jednak przy tym do sensu tego terminu, zawartego w kanonie 2 synodu w Ankyrze, który miał miejsce około 314 roku. To zgromadzenie biskupów również zajmowało się kwestią apostazji duchownych w czasie prześladowań. Słowo λειτουργία zdefiniowano na nim, jako udział w celebracji Eucharystii oraz nauczanie³⁹⁵. Oznaczałoby to, że wspomniani przez Piotra duchowni nie mogli sprawować mszy świętej ani wygłaszać homilii. Vivian jednak stwierdza, że nie wiemy, czy ta wytyczna dotyczyła tylko biskupów i prezbiterów, czy także obejmowała niższe funkcje. Amerykański badacz zauważa również, że Piotr w tym kontekście nie użył greckiego terminu τιμή oznaczającego godność. A właśnie to słowo znajduje się w treści kanonów synodu w Ankyrze i dotyczy zachowywania statusu osoby duchownej³⁹⁶. Musimy jednak zauważyć, że aleksandryjski metropolita zezwolił takim duchownym na pozostanie w obrębie wspólnoty i nie wyznaczył dla nich żadnego konkretnego okresu pokuty. Ponadto mogli przyjmować komunię świętą, jeśli okazali skruchę i nie usprawiedliwiali swojego postępuku. W moim przekonaniu, uczynił tak dlatego, że uznał pozbawienie ich godności duchownej za ostateczną konsekwencję. Zdaje się to poświadczać sens końcowych słów tego przepisu, z których wynika, że ci duchowni okryli się większym wstydem i hańbą od pozostałych *lapsi*, gdyż nie wytrwali w swoim powołaniu i zostali usunięci z hierarchii duchownej³⁹⁷.

³⁹⁴ *Can. Petr. Alex.*, can. 10, s. 46-48.

³⁹⁵ *Canones Ancyran, can. 1, 2, [in:] P-P. Joannou, Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 56, 57. Synod w Ankyrze zebrał się około 314 roku, po śmierci Maksymina Daji, który rozpętał na Wschodzie drugą falę prześladowań. Właśnie w ich wyniku około 311 roku poniósł śmierć Piotr Aleksandryjski. Na tym synodzie obradowali przede wszystkim biskupi z Azji Mniejszej i Syrii. Owo zgromadzenie zajęło się przypadkami chrześcijan, którzy w czasie ostatnich represji wzięli udział w pogańskim kulcie lub dokonali apostazji, a teraz chcieli powrócić do swoich wspólnot. Charles J. Hefele (*Histoire des Conciles...*, t. I, part. 1, s. 300, 301) informuje, że zachowały się trzy listy zawierające imiona biskupów w nim uczestniczących. Jednak jego zdaniem, żadna z nich nie zasługuje na zaufanie, gdyż pomiędzy wymienionymi w nich składami osobowymi zachodzą duże różnice, a wymienione prowincje nie odzwierciedlają ówczesnego podziału administracyjnego. Zauważył on również, że jedne zbiory dokumentów synodalnych wymieniają, jako przewodniczącego Witalisa z Antiochii, a inne Marcelego z Ankyry.

³⁹⁶ T. Vivian, *St. Peter of Alexandria...*, s. 175, 176.

³⁹⁷ Na takie rozumienie dwóch ostatnich zdań kanonu 10 wskazuje użyta w nich i zaczerpnięta z *Nowego Testamentu* przypowieść. Jezus podał w niej przykład budowniczych, którzy nie ukończyli wznoszonego budynku i z tego powodu stali się obiektem kpiny cf. *Evangelia według Łukasza* 14, 28-30. Tim Vivian (*St. Peter of Alexandria...*, s. 160) porównał wytyczne Piotra Aleksandryjskiego z zaleceniami Cypriana z Kartaginy. Uczony zauważył, że obaj biskupi zajmowali podobne stanowisko. Według nich, tacy kapłani nadal mogli pozostawać członkami wspólnoty, ale dożywotnio byli pozbawieni funkcji duchownych.

Wkrótce po powstaniu omawianego listu, Maksymin Daja wszczął ponowne prześladowania chrześcijan na Wschodzie. Z niewielkimi przerwami trwały one do jego klęski w 313 roku. Nie wiemy, w jakim stopniu i czy w ogóle w tym trudnym czasie, udało się wprowadzić omówione rozwiązania na gruncie egipskiego Kościoła. Po klęsce Maksymina Daji i jego rychłej śmierci, prześladowania na Wschodzie ustały. Temat duchownych, którzy będąc pod presją dopuścili się bałwochwalstwa lub dokonali apostazji, wymagał ponownego rozpatrzenia. Sprawę tę omawiano na przywołanym powyżej synodzie w Ankyrze. Było to zgromadzenie o charakterze lokalnym, które Charles Hefele określił, jako „synod plenarny” dla diecezji Azji Mniejszej i Syrii³⁹⁸. Nie wiemy, czy zebrani na nim biskupi znali treść listu Piotra, ale nawet jeśli, to jego kościelne kanony nie były dla nich wiążące. Przyjęte przez nich przepisy znacznie się różnią od egipskich. Zapewne wiązało się to z innym postrzeganiem omawianego problemu oraz odmiennymi doświadczeniami. W kanonach 1 i 2 poruszono przypadki prezbiterów i diakonów, którzy złożyli pogańskie ofiary, ale później się opamiętali i powrócili do wspólnoty³⁹⁹. Wymienione przepisy nie opisują szerzej okoliczności, w których ci duchowni się sprzeniewierzyli. Być może biskupi mieli na uwadze mężczyzn, którzy w obawie o własne zdrowie lub życie, złożyli jednorazową pogańską ofiarę, ale potem szczerze tego żałowali. Z kanonu 1 wynika, że zdarzali się duchowni, którzy swoją postawę próbowali usprawiedliwiać sfingowanymi torturami, których faktycznie nie zaznali⁴⁰⁰. Synod pozwolił obydwu grupom zachować funkcje kościelne, ale zabronił im wykonywania jakichkolwiek czynności liturgicznych. Należy zatem zadać pytanie, jaką rolę spełniali później we wspólnocie. Nie umiemy jednoznacznie na nie odpowiedzieć. Jedynie możemy się domyślać, że mogli wykonywać szereg innych zadań związanych np. z opieką nad chorymi i biednymi, modlić się w czyjejś intencji, dbać o zachowywanie porządku i ciszy w czasie liturgii, pomagać ostiariuszom pilnować drzwi wejściowych do kościoła⁴⁰¹. Kanon 3 dotyczył tych hierarchów i świeckich, którzy ulegli różnym formom przymusu bezpośredniego (przemoc, więzienie, tortury), ale potem

³⁹⁸ Cf. Ch. Hefele, *Histoire des Conciles...*, t. I, part. 1, s. 301. Lokalny charakter synodu w Ankyrze nie podlega dyskusji. Dlatego Tim Vivian (*St. Peter of Alexandria...*, s. 175) niepotrzebnie zaznacza, że nie było na nim żadnego biskupa z Egiptu.

³⁹⁹ *Canones Ancyranis*, can. 1, 2, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 56, 57.

⁴⁰⁰ Niewykluczone, że przekupili urzędników, którzy po otrzymaniu łapówek zachowali pozory wymierzenia im kary cf. Ch. Hefele, *Histoire des Conciles...*, t. I, part. 1, s. 302.

⁴⁰¹ Charles Hefele (*Ibidem*, s. 304) przypuszczał, że wspomniani w kanonie 2 diakoni, mogli dalej wykonywać prace związane z opiekowaniem się biednymi lub administrowaniem dóbr kościelnych. Tim Vivian (*St. Peter of Alexandria...*, s. 176) odwołał się do jego opinii. Osobiście jednak wątpię, żeby pozwolono im zarządzać nieruchomościami lub majątkiem kościelnym, skoro do tego typu funkcji powoływano godnych zaufania i sprawdzonych duchownych.

okazywali szczerą skruchę⁴⁰². Biskupi pozwalali im pozostać w obrębie wspólnoty. Jednakże ów przepis nie zawiera informacji, czy tacy duchowni mogli uczestniczyć w liturgii. Interesujący jest fakt, że w opinii synodu, tego typu sytuacja nie wykluczała możliwości wstąpienia do stanu duchownego. Poczyniono jednak zastrzeżenie, że kandydaci muszą mieć nieposzlakowane wcześniejsze życie.

Odmienne stanowisko w tej sprawie zajął Sobór w Nicei w 325 roku, którego uczestnicy przeżyli represje wszczęte na Wschodzie przez Licyniusza⁴⁰³. W zatwierdzonym na nim kanonie 10, stanowczo zabroniono wyświęcania na duchownych tych, którzy podczas prześladowań ulegli i wyparli się wiary⁴⁰⁴. Sobór nie wyjaśnił, jak potraktować duchownych, którzy podczas represji sprawowali swoje funkcje i dopuścili się apostazji. Podejrzewam, że w tym względzie poszczególne wspólnoty stosowały lokalnie przyjętą praktykę. Uważam również, że należy się zgodzić z Timem Vivianem, iż nicejski kanon 10 jest w swojej wymowie podobny do kanonu 10 Piotra. Celem obydwu przepisów było odtworzenie hierarchii duchownej, na której nie ciążyłyby żadne poważne zarzuty⁴⁰⁵. Nie umiemy powiedzieć, czy treść kanonu Piotra była inspiracją dla sformułowania nicejskiego normatywu. Nie ulega jednak wątpliwości, że podczas obrad tego soboru, Aleksander, ówczesny arcybiskup Aleksandrii, odegrał kluczową rolę⁴⁰⁶. Przypuszczam, że pogańska reakcja Juliana Apostaty oraz późniejsze najazdy barbarzyńców, które nękały cesarstwo, mogły być przyczyną ponownego sięgania przez duchownych na Wschodzie do treści *Kanonów Piotra*.

3.3 Atanazy (328-373 r.)

W poczet wschodniego prawa kanonicznego zaliczono również trzy wybrane listy z korespondencji Atanazego, który był metropolitą Aleksandrii pomiędzy 328 a 373 rokiem. Z czasem uznano, że każdy z nich będzie traktowany jako obszerny kanon kościelny. Na temat duchownych Atanazy wypowiedział się w trzecim liście, który zaadresował do

⁴⁰² *Canones Ancyрани*, can. 3, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 58, 59.

⁴⁰³ Cf. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria...*, s. 179.

⁴⁰⁴ *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 10, COGD I, s. 25. Cf. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 154; M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 46.

⁴⁰⁵ T. Vivian, *St. Peter of Alexandria...*, s. 179.

⁴⁰⁶ Dowodem na to, jest przyjęta na Soborze Nicejskim w kanonie 6 precedencja stolic biskupich. Aleksandrię wymieniono, jako drugą co ważności metropolię po Rzymie cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 6, COGD I, s. 23. Na temat znaczenia tego kanonu cf. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 24-26; M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa...*, s. 23.

niejakiego Rufiniana⁴⁰⁷. Sam adresat jest nam bliżej nieznanym, ale z listu dowiadujemy się, że pozostawał w zażyłej przyjaźni z Atanazym. Metropolita zredagował ten list w 362 roku, po tym, jak na krótko powrócił z wygnania do Aleksandrii⁴⁰⁸. Jego tematem przewodnim są duchowni, którzy za panowania Konstancjusza przyłączyli się do herezji ariańskiej, a teraz po jego śmierci chcieli powrócić do ortodoksyjnego Kościoła. Dla Atanazego nie ulegało wątpliwości, że jeśli okazywali skruchę należało ich ponownie przyjąć do wspólnoty. Sprawą dyskusyjną pozostawało to, czy mogli nadal zachowywać status duchownych. Autor powołał się na ustalenia bliżej nieokreślonych synodów, które miały się zebrać kilkadziesiąt lat wcześniej, tuż po ustaniu prześladowań⁴⁰⁹. Następnie stwierdził, że zgodnie z powszechnie przyjętym stanowiskiem, ci którzy upadli i do tego stali się przywódcami heretyków, mimo okazywanego żalu, nie mogą powrócić w szeregi duchowieństwa⁴¹⁰. Zaś ci, na których przymuszono presją lub przemocą do przyłączenia się do heretyków, ale nie włączyli się w nurt ich kościelnej działalności, mogli zachować funkcję duchownego⁴¹¹. Atanazy zaakceptował ich wyjaśnienia, że nie przyjęli oni poglądów ariańskich, tylko zastosowali sprytną strategię. Miała ona polegać na ich rzekomym przyłączeniu się do heretyków, po to, żeby zachowując funkcje kościelne we własnych wspólnotach, móc ochronić wiernych przed fałszywymi naukami. Atanazy polecił Rufinianowi upublicznienie swojej odpowiedzi w jego diecezji⁴¹².

Zaskakujący może wydawać się fakt, że aleksandryjski metropolita zastosował interpretację sytuacji *lapsi* z pierwszej połowy IV wieku wobec porzucających szeregi heretyków. W ten sposób postawił na równi represje wszczęte przez władcę sprzyjającego arianom, z prześladowaniami pogańskich cesarzy. Było to oczywiście z jego strony

⁴⁰⁷ *Can. Athan. Alex.*, can. 3, s. 76-80.

⁴⁰⁸ Na temat okoliczności, które poprzedziły zredagowanie omawianego listu cf. J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 107-111; M.B. Leszka, *Udział sił zbrojnych w procesie odsuwania od władzy biskupów aleksandryjskich podczas kontrowersji ariańskiej na Wschodzie*, VP 19, 1999, t. 36-37, s. 355-360; K. Anatólios, *Athanasius*, London-New York 2004, s. 22-25.

⁴⁰⁹ *Can. Athan. Alex.*, can. 3, s. 78. Atanazy podał jedynie informację, że podobne ustalenia zatwierdziły synody w Hiszpanii i Galii. Nie wymienił jednak miejscowości, w których obradowały cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 360.

⁴¹⁰ W zakończeniu tego listu Atanazy (*Can. Athan. Alex.*, can. 3, s. 80) wymienił imiona dwóch duchownych, którzy przyjęli poglądy i z czasem stali się przywódcami herezji ariańskiej. Byli to Eudoksusz z Antiochii i Euzojusz. Na temat ich działań na rzecz obozu ariańskiego cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, s. 237, 238, 357, 358. Metropolita oczekiwał od duchownych, którym udzielano przebaczenia, że potępia ich nauki i uznają za wyłączonych z Kościoła.

⁴¹¹ Stanowisko Atanazego znacznie różniło się w tej kwestii od omówionych wcześniej poglądów jego poprzednika Piotra (300-311 r.) oraz od kanonów przywoływanego powyżej synodu w Ankyrze (314 r.). Atanazy nie widział problemu, żeby tacy duchowni powrócili do sprawowania swojej posługi bez żadnych ograniczeń.

⁴¹² *Can. Athan. Alex.*, can. 3, s. 80.

pragmatyczne posunięcie, gdyż niewątpliwie zależało mu na uszczupleniu szeregów arian⁴¹³. George Demacopoulos podejrzewa, że Atanazy zadbał w ten sposób o utrzymanie wykwalifikowanej kadry duchownych⁴¹⁴. Ja natomiast uważam, że w zaistniałych okolicznościach kwalifikacje nie odgrywały istotnej roli. Nadrzędnym celem Atanazego było wzmocnienie obozu nicejskiego i dlatego godził się na taki kompromis⁴¹⁵. Metropolita nigdzie nie wspomniał, że ci duchowni są niezbędni ze względu na posiadane umiejętności lub wiedzę, za to wszędzie podkreślał konieczność potępienia przez nich arian i uznania nicejskiego credo. Nie wiemy, czy wytyczne aleksandryjskiego arcybiskupa kiedykolwiek wprowadzono w życie na terenie Egiptu. Kilka miesięcy po zredagowaniu omawianego listu, musiał on się udać na kolejne wygnanie⁴¹⁶. Egipskie duchowieństwo mogło więc zacząć się stosować do jego zaleceń pomiędzy rokiem 366, w którym Atanazy powrócił ostatecznie do Aleksandrii, a rokiem 373, w którym zmarł. Nic nam jednak na ten temat nie wiadomo. Wydaje się, że jego kompromisowe stanowisko wobec duchownych, którzy zawiedli, czy to pod naciskiem pogan, czy to heretyków, wciąż musiało być aktualne w V wieku i później. Było to stulecie, w którym nadal prowadzono namiętne spory chrystologiczne, nadal działały, choć z mniejszym impetem, ugrupowania schizmatyczne i heretyckie, a w wielu miejscach praktykowano kultury pogańskie⁴¹⁷. Ostatecznie w 692 roku uznano ten list za ważną część tradycji, która stanowiła podporę prawa kanonicznego na Wschodzie.

3.4 Tymoteusz (380-385 r.)

Obowiązki duchownych omawiają również trzy spośród piętnastu odpowiedzi kanonicznych, które tradycja przypisała Tymoteuszowi, arcybiskupowi Aleksandrii w latach

⁴¹³ W kwietniu 362 roku Atanazy zwołał synod w Aleksandrii. W liście posynodalnym znanym, jako *Tomus ad Antiochenos*, położył on nacisk na potępienie herezji ariańskiej i konieczność złożenia nicejskiego wyznania wiary. Nakazywał ponowne przyjęcie wszystkich, którzy zerwali z arianami cf. Athanasius, *Tomus ad Antiochenos* 3, PG 26, kol. 797-799. Na temat synodu oraz wymienionego listu posynodalnego cf. T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge-London 1993, s. 155-158; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2009, s. 173-177. Lewis Ayres (*Ibidem*, s. 173, przypis 19) podkreślił pragmatyczność powyższej decyzji podjętej na synodzie w Aleksandrii.

⁴¹⁴ G.E. Demacopoulos, *Ambivalence in Athanasius' Approach to Spiritual Direction*, SP 41, 2006, s. 148, 149.

⁴¹⁵ Wynika to jasno z listu posynodalnego wysłanego do antiocheńczyków, w którym Atanazy wyraźnie podkreślał, że cieszył się z każdego, kto pozostawał w jedności ze zwolennikami nicejskiego credo cf. Athanasius, *Tomus ad Antiochenos* 4, PG 26, kol. 799, 800.

⁴¹⁶ K. Anatolios, *Athanasius...*, s. 25-27.

⁴¹⁷ Cf. R. Kosiński, *Religie cesarstwa rzymskiego w V stuleciu*, [in:] *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński, K. Twardowska, Kraków 2010, s. 372-386, 412, 413.

380-385. Każda z nich stanowi odrębny kościelny przepis⁴¹⁸. W kanonie 9 znajdujemy zapytanie nieznanego nam petenta, czy duchowny mógł się modlić i sprawować Eucharystię w obecności arian albo innych heretyków⁴¹⁹. Wydaje się, że w czasie pontyfikatu Tymoteusza, ta kwestia nie podlegała na Wschodzie już żadnej wątpliwości⁴²⁰. W samym Egipcie zabraniano heretykom wstępu do kościołów na nabożeństwa⁴²¹. W związku z tym nie wiemy, dlaczego zrodziła się taka wątpliwość. Nagłówek *Kanonów Tymoteusza* sugeruje, że wspomnianych odpowiedzi udzielił on w związku z obradami Soboru w Konstantynopolu w 381 roku⁴²². Ostatecznie potępiono na nim arianizm i inne związane z nim herezje⁴²³. Być może któryś z obecnych na nim biskupów lub inny duchowny, poprosił Tymoteusza o zajęcie oficjalnego stanowisko w tej kwestii. Niewykluczone, że ta odpowiedź była jednym z „głosów”, który posłużył do sformułowania kanonu 1 Soboru w Konstantynopolu. Pytanie zawarte w tym kanonie pozwala nam również przypuszczać, że poruszone w nim sytuacje musiały mieć miejsce. W udzielonej odpowiedzi, autor odwołał się do porządku liturgii, w czasie której, przed tzw. pocałunkiem pokoju, diakon wzywał wszystkich nie należących do wspólnoty, żeby opuścili kościół. Następnie Tymoteusz podkreślił, że heretycy nie mogli być obecni podczas Eucharystii, chyba że wyznali nawrócenie i porzucili herezję⁴²⁴. Z jego odpowiedzią wiążą się dwa zasadnicze problemy. Po pierwsze, wspomniane wezwanie diakona dotyczyło przede wszystkim katechumenów i pokutujących, którzy nie należeli do

⁴¹⁸ *Can. Tim.*, can. 1-15, s. 240-250. Informacje na temat autora, historii i zawartości jego odpowiedzi podałem w pierwszym rozdziale.

⁴¹⁹ *Can. Tim.*, can. 9, s. 245, 246.

⁴²⁰ Kościelne przepisy zredagowane na Wschodzie w IV wieku, zakazywały wspólnych praktyk religijnych z heretykami. W tej sprawie stanowisko biskupów z różnych prowincji było jednolite. Potwierdzają to pochodzące z terenu Syrii tzw. *Kanony apostołskie* (*Can. ap.* 45, 65, 71, [in:] SC 336, s. 290, 291, 298-301) i *Konstytucje apostołskie* (*Const. Ap.* VI, 18, SC 329, s. 348-355) oraz akta małoazjatyckiego synodu w Laodycei cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 9, 32, 33, 34, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 134, 143, 144. Pochodzący z IV wieku i napisany w Egipcie apokryficzny *List do Antiochosa*, który mylnie przypisywano Atanazemu, również zabraniał udzielania komunii świętej heretykom i przyjmowania jej u nich cf. Pseudo-Athanasius, *Τὸ γὰρ ἀποστολικὸν εὐχάριστον*, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs...*, s. 80-82.

⁴²¹ Z *Kanonów Pseudo-Atanazego* wynika, że pod koniec IV wieku praktykowano w Egipcie zabranianie wstępu heretykom do kościołów na msze. W tym celu ostiariusze, subdiakoni i diakoni byli zobowiązani do pilnowania drzwi wejściowych cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 11, 25, 57, s. 140, 144, 145, 151, 152. O niedopuszczaniu do Eucharystii osób spoza grona wierzących mówią także *Kanony Hipolita* cf. *Can. Hipp.* 28, s. 398, 399. Sokrates Scholastyk cytuje w swojej *Historii Kościoła* list papieża Liberiusza do macedonian, w którym zakazywał on arianom i innym heretykom wstępu na nabożeństwa cf. Sokrates Scholasticus, *HE* IV, 12, SC 505, s. 60, 61. Wstępu heretykom do kościołów zakazało również prawo cesarza Teodozjusza I, wydane dnia 10 stycznia 381 roku cf. *CTh*, XVI, 5, 6, s. 451.

⁴²² Na tej podstawie Périclès Pierre Joannou uznał, że na pewno tak było cf. idem, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs...*, s. 238.

⁴²³ *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 1, COGD I, s. 64.

⁴²⁴ *Can. Tim.*, can. 9, s. 245, 246.

wspólnoty wierzących i nie mogli przyjmować komunii świętej⁴²⁵. Nie wiemy, dlaczego autor uznał, że dotyczyło ono również heretyków, skoro w Egipcie starano się nie wpuszczać heretyków na nabożeństwa. Zapewne zdarzały się pojedyncze przypadki, kiedy w dużym tłumie, udawało się heretykowi umknąć uwadze pilnujących drzwi i przyjąć komunię świętą. Podejrzewam jednak, że robiono wszystko, żeby takich sytuacji unikać⁴²⁶. Po drugie, zastanawia fakt, iż swoją odpowiedź oparł on na porządku liturgii, a nie na nakazie unikania wspólnych praktyk religijnych z heretykami, który od dawna stosowano w Egipcie i innych wschodnich prowincjach. Niestety lakoniczna forma kanonu 9 oraz brak informacji na temat okoliczności postawienia zawartego w nim pytania, nie pozwalają na postawienie w tych sprawach jakichkolwiek hipotez. Wytyczne Tymoteusza dotyczące możliwości uczestniczenia we mszy świętej nawróconych heretyków, były zgodne z ówczesnym stanowiskiem wschodnich biskupów, które przyjęto na Soborze w Konstantynopolu w 381 roku. Metropolita nakazywał im wyznać ortodoksyjną wiarę (gr. ἐπαγγέλονται - ogłosić, oświadczyć) i porzucić heretyckie poglądy⁴²⁷. Kanon 7, przyjęty na wspomnianym soborze precyzował, że owo wyrzeczenie się herezji powinno przyjąć formę pisemnego oświadczenia⁴²⁸. Soborowe postanowienie było zgodne z linią obraną wcześniej przez Atanazego, który nie wyznaczał nawróconym osobom żadnej pokuty, tylko oczekiwał, że publicznie potępia herezję i uznają nicejskie credo⁴²⁹.

⁴²⁵ Kościół koptyjski do dzisiaj celebrytuje tzw. Liturgię Marka Ewangelisty (nazywaną Liturgią Cyryla), która w formularzu zachowała wiele starożytnych zwyczajów liturgicznych sprzed Soboru w Chalcedonie (450 r.) i należy do najstarszych liturgii stosowanych w Egipcie, chociaż odcisnął się na niej wpływ późniejszych epok. Rzeczywiście w tej liturgii przed tzw. pocałunkiem pokoju następuje odesłanie katechumenów, którzy nie należą do wspólnoty wierzących cf. H. Paprocki, *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2014, s. 37, 38, 271-274, 283-285. Szczegółowe informacje na temat poszczególnych części Liturgii Marka Ewangelisty cf. M.E. Johnson, *Liturgy in Early...*, s. 17-31.

⁴²⁶ Potwierdza to kanon 25 *Kanonów Tymoteusza*, który dodano później do tego zbioru cf. *Can. Tim.*, can. 25, s. 255, 256.

⁴²⁷ Cf. ἐπαγγέλια, ἡ, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 505.

⁴²⁸ *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 7, COGD I, s. 66-68.

⁴²⁹ *Can. Athan. Alex.*, can. 3, s. 76-80. Stanowisko Kościoła w sprawie pokuty nawróconych heretyków ewoluowało. Synod w hiszpańskiej Elwirze (306 r.?) postulował wyznaczanie byłym heretykom dziesięcioletniej pokuty i dopiero po jej odbyciu mogli przystępować do komunii świętej cf. *Canones Synodi Elviriensis*, can. 22, [in:] C.J. Hefele, *Histoire des Conciles...*, t. I, part. 1, s. 233. Sobór Nicejski (325 r.) nie zajął stanowiska w sprawie pokuty byłych heretyków, ale nakazywał pokutę byłym rygorystycznym schizmatykom (nowacjanie, donatyści, melicianie, montaniści) oczekując, że na piśmie wyrzekną się swoich poglądów i zadeklarują posłuszeństwo nauce Kościoła cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 8, COGD I, s. 24. Na temat ugrupowań, których to dotyczyło cf. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 151-153. Dla Atanazego, o czym pisałem powyżej, najważniejsze było, żeby nawróceni heretycy (głównie arianie) publicznie wyrzekli się dotychczasowych poglądów i uznali nicejskie wyznanie wiary. Metropolita nie wyznaczył im żadnej formy pokuty. Sobór w Konstantynopolu (381 r.) ustalił zasady, według których należało przyjmować do wspólnoty nawróconych heretyków z określonych ugrupowań. Dla większości z nich podstawą ponownego przyjęcia do Kościoła było złożenie pisemnego oświadczenia o wyrzeczeniu się nieortodoksyjnej nauki. Nie dotyczyło to eunomian, monastistów i sabelian, którym nakazywano przyjęcie ponownego chrztu cf. *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 7, COGD I, s. 66-68. Temat ten szczegółowo omówił Bazyl z Cezarei cf. *Can. Basil.*, can. 1, 47, s. 92-99, 137, 138.

Kanon 11 zawiera pytanie, czy duchowny mógł udzielić ślubu osobom, o których wiedział, że z kościelnego punktu widzenia ich związek jest bezprawny. Odpowiedź na ten temat była krótka i klarowna. Duchowny nie mógł pobłogosławić takiego małżeństwa, gdyż uczestniczyłby w cudzym grzechu⁴³⁰. W tym pytaniu podano przykłady małżeństwa zawieranego z siostrzenicą lub siostrą zmarłej żony. Stanowisku wschodniego Kościoła wobec tego typu związków przyglądam się bliżej w dalszej części niniejszej dysertacji omawiającej wymagania wobec osób świeckich. Musimy jednak zauważyć, że treść omawianego pytania z góry przesądzała o tym, jaka padnie odpowiedź. Użyty w pytaniu, jak i w udzielonej odpowiedzi grecki termin *παράνομος* jednoznacznie wskazywał na fakt, że taki związek był bezprawny i wykraczał wbrew istniejącym obyczajom⁴³¹. Nie umiemy wytłumaczyć, co kierowało osobą, która je zadała. Być może było to odniesienie do konkretnej sytuacji i petent potrzebował potwierdzenia, że jakiś duchowny przekroczył swoje kompetencje.

W kanonie 12 podniesiono wątpliwość, czy duchowny mógł udzielić komunii świętej wiernemu, który wyznał, że miał sen o podtekście seksualnym. Autor wyjaśniał, że jeśli przed snem roił pożądliwe myśli, to nie mógł przystąpić do Eucharystii. Jeżeli zaś taki sen był efektem pokusy zsyłanej przez Szatana, to wówczas chrześcijanin mógł przyjąć komunię świętą, żeby przeciwdziałać próbom Diabła zmierzającym do odciągnięcia go od zbawienno pokarmu⁴³². Niniejszy przepis jednoznacznie odniesiono do sfery intymnej mężczyzny, gdyż autor powiązał ów sen z nieskromnym pożądaniem kobiety. Nas jednak w tym momencie interesuje w tej sytuacji rola duchownego. Nie tylko stawał się powiernikiem prywatnego wyznania, ale przede wszystkim podejmował decyzję, czy ów chrześcijanin mógł uczestniczyć w komunii świętej. W tym miejscu musimy zauważyć, że stanowisko aleksandryjskich metropolitów w tej sprawie ewoluowało. Dionizy Aleksandryjski omawiając kwestię nocnych polucji (a one zazwyczaj towarzyszą snom o treści erotycznej), pozostawiał decyzję o uczestniczeniu we mszy świętej sumieniu wierzącego⁴³³. Z kolei Atanazy uznawał zamię nocną za zwyczajny przejaw ludzkiej fizjologii, a drobne roztrząsanie, czy taka sytuacja czyni mężczyznę moralnie lub ceremonialnie nieczystym, uważał za diabelską pułapkę⁴³⁴. Tymczasem autor *Kanonów Tymoteusza* położył duży nacisk na moralną czystość umysłu. Według niego świadome snucie

⁴³⁰ *Can. Tim.*, can. 11, s. 246, 247.

⁴³¹ Cf. *παράνομος*, ov, [in:] O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015, s. 725.

⁴³² *Can. Tim.*, can. 12, s. 247, 248.

⁴³³ *Can. Dion.*, can. 4, s. 14.

⁴³⁴ *Can. Athan. Alex.*, can. 1, s. 63-71.

myśli lub wyobrażeń o treści seksualnej czyniło chrześcijanina niegodnym przyjęcia Eucharystii⁴³⁵. Swoją uwagę skierował on na niebezpieczeństwo pokus ze strony Szatana. Sugerował, że jeśli chrześcijanin ma mimowolne sny erotyczne, to są one efektem ataków Złego. Jego zdaniem, jedynym ratunkiem dla takiego wierzącego było przyjęcie komunii świętej. Miało go niejako zabezpieczać przed ponownymi diabelskimi atakami, których celem było odłączenie od komunii z chrześcijańską wspólnotą. Treść omawianego przepisu doskonale oddaje poglądy, jakie pod koniec IV wieku wyznawano w tej sprawie na Wschodzie. Pod wpływem środowisk monastycznych, które propagowały uprawianie ascezy, podkreślano znaczenie czystego serca. Było ono uważane za siedlisko wszelkich pobudek⁴³⁶. Mnisi wyrzekając się kontaktów ze światem, mieli koncentrować swoje myśli na służbie dla Boga. Dlatego myśli i sny zabarwione erotycznie zaczęto traktować, jako przejawy kusicielskiej działalności demonów⁴³⁷. Z kanonu 12 w pośredni sposób wynika, że to duchowny odgrywał w tej sytuacji ważną rolę, gdyż musiał zdecydować, czy zastosować wobec chrześcijanina środek dyscyplinarny w postaci jednorazowego pozbawienia Eucharystii, czy też udzielić jej, jako ratunku przed złymi mocami. Niewątpliwie potrzebował do tego doświadczenia i rozeznania, na ile ów chrześcijanin był uczciwy w swoim intymnym wyznaniu. Możemy jednak podejrzewać, że jeśli wierzący w ogóle zdecydował się poinformować go na ten temat, to był to wyraz jego głębokiej wiary połączony z lękiem przed dostaniem się pod władzę demonów.

Kanon 14 porusza delikatną i kontrowersyjną sprawę, której nie omawiają inne analizowane w niniejszej dysertacji źródła normatywne, mianowicie samobójstwo chrześcijanina. Petent, najprawdopodobniej duchowny, pytał czy można ofiarować prosforę (odprawić mszę świętą) nad ciałem kogoś, kto popełnił samobójstwo (w jego intencji), gdyż stracił rozum. Odpowiedź zobowiązywała duchownego w takiej sytuacji do przeprowadzenia wnikliwego dochodzenia. Musiał ustalić, czy zmarły rzeczywiście miał problemy psychiczne. Przepis ujawnia, że zdarzały się przypadki, kiedy krewni samobójcy dopuszczali się kłamstwa na ten temat, tylko po to, żeby odprawiano nabożeństwo. Autor wyraźnie zakazywał

⁴³⁵ Być może zgodnie z wypowiedzią Jezusa, że jeśli mężczyzna pożądlwie spogląda na kobietę, to popełnił z nią cudzołóstwo w swoim sercu cf. *Ewangelia według św. Mateusza* 5, 28.

⁴³⁶ Cf. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka, t. 2, Kraków-Tyniec 2006, s. 83-99.

⁴³⁷ Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 240-251. Antoine Guillaumont (*U źródeł monastycyzmu...*, s. 260-268) omówił poglądy Ewagriusza z Pontu na temat kreowania przez demony nieczystych myśli. William Harmless (*Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, s. 265-270) zacytował opowiadania, w których opisano jak niektórzy mnisi starali się radzić sobie z seksualnym pożądaniem. Nawet jeśli ich treść musimy potraktować z dystansem, ukazują one ówczesne podejście do problemu czystości myśli u chrześcijanina.

ofiarowania prosfory w intencji kogoś, kto skończył ze sobą z powodu zniewagi lub inwektywy, ponieważ był samobójcą. Kanon podkreślał, że duchowny miał dokładnie zbadać tę sprawę, żeby samemu nie być winnym⁴³⁸. Grecki zwrot αὐτοφονευτής użyty w tym kanonie oznacza samobójcę, osobę, która targnęła się na swoje życie⁴³⁹. W innych dokumentach normatywnych został użyty do opisanego czyjegoś samobójstwa, lub jako przenośne określenie mężczyzn, którzy sami pozbawili siebie męskości⁴⁴⁰.

Odtworzenie poglądu chrześcijan na Wschodzie na sprawę samobójstwa nie jest łatwą sprawą. Na początku IV wieku w okresie prześladowań wielu chrześcijan szukało dobrowolnej śmierci z rąk oprawców, by osiągnąć koronę męczeństwa. Poglądy takie cechowały niektóre ugrupowania rygorystów np. montanistów i donatystów. Powszechny był również pogląd, że lepiej jest zadać sobie śmierć, niż pozwolić prześladowcom na wykorzystanie ciała w niegodny sposób lub dopuścić się grzechu⁴⁴¹. Dlatego Euzebiusz z Cezarei opisał przypadki kobiet, które zagrożone gwałtem popełniły samobójstwo⁴⁴². Na początku V wieku na Zachodzie takim poglądom i postępowaniu stanowczo sprzeciwiał się Augustyn⁴⁴³. W kanonie 14 mamy jednak do czynienia z zupełnie inną sytuacją i przepis ten ukazuje stosunek Kościoła na Wschodzie do dwóch spraw. Pierwszą było samobójstwo osoby chorej psychicznie, która była niezdolna do kontrolowania własnych emocji. Drugą było samobójstwo honorowe z powodu doznanej osobistej zniewagi, obrazy czy wypowiedzianych oszczerstw. W pierwszym wypadku duchowny mógł przewodniczyć chrześcijańskiemu pogrzebowi. W drugim tego jednoznacznie zakazano.

Omówione powyżej wybrane przepisy z *Kanonów Tymoteusza*, które bezpośrednio odnoszą się do posługi wykonywanej przez duchownych, zwracają naszą uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, autor nakazywał kapłanom, żeby strzegli ortodoksji nie zezwalając heretykom na uczestniczenie w Eucharystii. Po drugie, oczekiwał on, że duchowni przy rozpatrywaniu różnych trudnych przypadków będą wnikliwi i zanim podejmą jakąkolwiek decyzję, upewnią się, czy posiadają dostateczne informacje na temat danej sprawy. Nie umiemy powiedzieć, w jakim stopniu przepisy te wpływały na służbę egipskiego

⁴³⁸ *Can. Tim.*, can. 14, s. 249, 250.

⁴³⁹ Cf. αὐτοφονευτής, ó, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 273.

⁴⁴⁰ Cf. *Const. Ap.* VIII, 2, 5, SC 336, s. 136, 137; *Can. ap.* 22, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁴⁴¹ Cf. D. W. Amundsen, *Suicide and Early Christians Values. The Nature of the Problem and the Scope of this Essays*, „Philosophy and Medicine” 35, 1989, s. 77-153; A. Di Berardino, *Suicide*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 3, s. 650-652.

⁴⁴² Eusebius Caesarensis, *HE* V, 16, 21, VI, 41, 2, SC 41, s. 52, 146, 147 ; VIII, 12, 2-5; 14, 15-17, SC 55, s. 24-26, 35, 36.

⁴⁴³ Augustyn, *Państwo Boże* I, 16-22, 25-27, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 40-48, 50-53.

duchowieństwa pod koniec IV wieku. Niewątpliwie, przepisy te musiały być przedmiotem wielu rozważań także i później, skoro doczekały się pseudoepigraficznej kontynuacji⁴⁴⁴.

3.5 Teofil (385-412 r.)

Informacje na temat problemów związanych z posługą duchownych za pontyfikatu Teofila, metropolity Aleksandrii w latach 385-412, odnajdujemy w jego liście zaadresowanym do niejakiego Ammon⁴⁴⁵. Skrócona wersja tego dokumentu razem z trzema innymi listami, stała się później podstawą czternastu kanonów wschodniego prawa kościelnego. Omówione w nim sprawy dotyczyły diecezji miasta Lykopolis, której przewodniczył biskup Apollon. Z kanonu 2 (1 w *PG*) dowiadujemy się, że wciąż się zdarzało, iż arianizujący duchowni zarządzali parafiami. Teofil polecił na ich miejsce powołać ortodoksyjnych kapłanów. Powołał się przy tym na przykład biskupów z innych miast Tebaidy, którzy tak uczynili⁴⁴⁶. Oznacza to, że około 385 roku w niektórych egipskich miejscowościach, arianie wciąż byli silnym ugrupowaniem. Sytuacja taka prawdopodobnie miała miejsce, pomimo potępienia ich przez Sobór w Konstantynopolu oraz wydania prawa cesarskiego, które zaliczało ich do heretyków i zabraniało im wstępu do kościołów. Skuteczność działań przeciwko takim ugrupowaniom była często uzależniona od lokalnej sytuacji⁴⁴⁷.

W kanonie 3 (2 w *PG*) omawiono sprawę niejakiego Bistosa, który był prezbiterem w miejscowości Erebia. Był on podejrzany o zgwałcenie kobiety. Teofil stwierdził, że jeśli zarzuty się potwierdzą, to należy go usunąć z urzędu i ekskomunikować. Następnie wyjaśnił, że jeśli Bistos ukrył swój postępek, dzięki czemu został wyświęcony na prezbitera, to nieświadomy niczego biskup nie może ponosić winy. Metropolita odwołał się przy tym do

⁴⁴⁴ Przy omawianiu niniejszego źródła w pierwszym rozdziale podkreśliłem, że w manuskryptach występuje różna liczba kanonów-odpowiedzi przypisywanych Tymoteuszowi Aleksandryjskiemu. Pierwsze piętnaście powtarza się we wszystkich rękopisach i jest uznawane za autentyczne. Pozostałe są najprawdopodobniej późniejszym pseudoepigraficznym dodatkiem cf. H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law to Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. Hartmann, K. Pennington, Washington 2012, s. 107, 108.

⁴⁴⁵ Na temat adresata, historii, wydań krytycznych oraz aktualnej wiedzy na temat tego dokumentu napisałem w pierwszym rozdziale.

⁴⁴⁶ *Can. Theoph.*, can. 2, s. 264, 265.

⁴⁴⁷ *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 1, *COGD I*, s. 64; *CTh*, XVI, 5, 6, s. 451. Na temat antyheretyckiej polityki cesarza Teodozjusza I oraz wspomnianej powyżej ustawy cf. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 83-100. Ewa Wipszycka (*Kościół w świecie...*, s. 159) zauważyła, że zwalczanie heretyków nie wszędzie mogło być skuteczne, gdyż wszystko zależało od lokalnej sytuacji. Jeśli w danej miejscowości heretycy stanowili większość lub byli zwartą grupą, wówczas urzędnicy powstrzymywali się od ich atakowania. Zdawali bowiem sobie sprawę, że gdyby wybuchły zamieszki, to oprócz destabilizacji i anarchii, ucierpiałyby także ich wpływy ze ściąganych podatków.

ustaleń świętego synodu, na którym postanowiono, że jeśli po przyjęciu przez duchownego święceń kapłańskich, wyjdzie na jaw jakiś jego niegodziwy postęp, to musi być on usunięty ze stanu duchownego⁴⁴⁸. W ten sposób Teofil potwierdził praktykę przyjętą na Soborze Nicejskim⁴⁴⁹. Musimy jednak zauważyć, że w IV na Wschodzie, stanowisko w tej sprawie w pewnym stopniu ulegało modyfikacji. Synod w Neocezarei (pomiędzy 314 a 319 rokiem) pozwolił takim kapłanom zachować funkcję duchowną, chociaż nie mogli oni już sprawować Eucharystii. Surowiej potraktowano na nim diakonów, gdyż w podobnej sytuacji mieli być zdjęci z urzędu⁴⁵⁰. Jednakże w późniejszym, ponicejskim okresie, wywodzące się z syryjskich środowisk *Kanony apostołskie* zakazywały włączania do stanu duchownego kogokolwiek, kto wcześniej dopuścił się poważnego grzechu. W małoazjatyckiej Kapadocji Bazyli Wielki prezentował pogląd, że jeśli duchownemu zostałby dowiedziony poważny występ, to bez względu na pełnioną funkcję powinien być jej pozbawiony⁴⁵¹. Nie mamy pewności do ustaleń którego synodu odwoływał się w niniejszym kanonie Teofil. Jednakże jest najbardziej prawdopodobne, że miał on na myśli Sobór Nicejski. Podobne orzeczenie wydał on także w przypadkach omówionych w kanonach 5 i 6 (4 i 5 w *PG*)⁴⁵².

W kanonie 4 (3 w *PG*) Teofil odniósł się do przypadku duchownego usuniętego z kleru. Potwierdził, że decyzję biskupa należy uznać, ale także podkreślił, że ukarany ma możliwość odwołania się od tego postanowienia⁴⁵³. Synody obradujące na Wschodzie za czasów Atanazego, przewidywały możliwość odwoływania się usuniętych z urzędu duchownych. Synod w Antiochii (341 rok) polecał biskupom, prezbiterom i diakonom, których pozbawiono funkcji kapłańskich, żeby odwoływali się do synodu biskupów⁴⁵⁴. Zakazywał im natomiast kierowania tego typu spraw do cesarza. Synod w Serdyce (ok. 343 roku) postanowił, że tacy duchowni powinni się odwoływać do swojego metropolity. Podczas jego nieobecności, mogli prosić o rozpatrzenie swojej sprawy arcybiskupa z sąsiedniej diecezji⁴⁵⁵. Jednakże w czasach Teofila, szukanie sprawiedliwości w sąsiedniej metropolii nie wchodziło już w grę. Na Wschodzie obowiązywał kanon 2 Soboru w Konstantynopolu, który

⁴⁴⁸ *Can. Theoph.*, can. 3, s. 265, 266.

⁴⁴⁹ *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 9, COGD I, s. 25.

⁴⁵⁰ *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 9, 10, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 79, 80.

⁴⁵¹ *Can. Basil.*, can. 70, s. 149, 150.

⁴⁵² Kanony 5 i 6 omawiają sprawy dwóch duchownych, którzy byli podejrzewani o dopuszczenie się grzechu przed przyjęciem święceń, gdyby zarzuty się potwierdziły, mieli być pozbawieni funkcji kapłańskich cf. *Can. Theoph.*, can. 5, 6 s. 266, 267.

⁴⁵³ *Can. Theoph.*, can. 4, s. 266.

⁴⁵⁴ *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 12, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 114.

⁴⁵⁵ *Canones Synodi Sardicensis (343-344)*, can. 14, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 179, 180.

stanowczo zabraniał metropolicie jednej archidiecezji ingerować w sprawy drugiej⁴⁵⁶. Ponadto, Teofil sprawował w egipskim Kościele żelazne rządy i każdą próbę angażowania głowy innej archidiecezji uznałby za naruszenie swej jurysdykcji⁴⁵⁷. Nie wiemy jak egipskim Kościołom wyglądały procedury związane z rozpatrywaniem takich zażaleń. Kuria aleksandryjska posiadała rozbudowane biurokratyczne struktury i to zapewne za ich pośrednictwem wszelkie odwołania trafiały do arcybiskupa⁴⁵⁸. Szczegóły spraw najczęściej przedstawiano w korespondencji. Do jej przekazywania metropolita posługiwał się własną pocztą, która składała się z diakonów lub innych duchownych niskiego szczebla. Musieli to jednak być zaufani ludzie, gdyż pozyskiwali dla arcybiskupa dodatkowe informacje⁴⁵⁹. Czasem wysyłał on „legatów”, których zadaniem było dokładne poznanie szczegółów sprawy i dopilnowanie, żeby jego wytyczne wprowadzono na miejscu⁴⁶⁰. Nie umiemy powiedzieć, czy w trakcie rozpatrywania spraw zasięgał on czyjeś opinii. Podejrzewam, że za pontyfikatów Teofila i jego następcy Cyryla, inni duchowni raczej nie mieli dużego wpływu na podejmowane decyzje⁴⁶¹.

W kanonie 7 (6 w *PG*) Teofil opisał procedury związane z udzielaniem święceń duchownym. Kandydata miało zaakceptować całe duchowieństwo. Biskup po upewnieniu się, czy spełnia on wszelkie kryteria, miał go konsekrować w kościele, w obecności wspólnoty. Udział wierzących był konieczny, żeby również mogli potwierdzić wybór kandydata. Metropolita podkreślił, że uroczystość nie powinna się odbywać potajemnie, tylko miała mieć miejsce w kościele w obecności wiernych. Następnie Teofil nakazywał, żeby w ustanawianiu kleru brali udział wyłącznie ortodoksyjni duchowni⁴⁶². W omawianym przepisie metropolita wyjaśniał, jakie procedury powinny być stosowane podczas ustanawiania diecezjalnego duchowieństwa podległego biskupowi. Użyty tu grecki termin χειροτονία w IV i V wieku

⁴⁵⁶ *Concilium Constantinopolitanum I* – 381, can. 2, COGD I, s. 65.

⁴⁵⁷ Doskonale ilustruje to konflikt Teofila z tzw. „Wielkimi Braćmi” i prezbiterem Izydorem, którzy odwołali się od jego decyzji do cesarza oraz metropolity Konstantynopola Jana Chryzostoma. Historię tę znamy z dzieł historyków Kościoła Sokratesa Scholastyka (*HE* VI, 7-9, SC 505, s. 288-303) i Sozomena (*HE* VIII, 12-13, SC 516, s. 284-293) oraz dzieła Palladiusza (*Dialog*, VI, 50-VIII, 20, SC 341, s. 130-159). Zapewne nie są to relacje w pełni obiektywne, gdyż dwaj pierwsi autorzy reprezentowali konstantynopoliński punkt widzenia, a Palladiusz przyjaźnił się z Janem Chryzostomem, ale dobrze oddają apodyktyczny sposób, w jaki Teofil zarządzał egipskim Kościołem. Cf. R. Zarzeczny, *Historia Kościoła w Egipcie. Szkice*, Kraków 2013, s. 41-44.

⁴⁵⁸ Na temat rozbudowanej struktury Kurii aleksandryjskiej cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 237-270.

⁴⁵⁹ Cf. E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 152.

⁴⁶⁰ Prawdopodobnie taką rolę miał do spełnienia Ammon, adresat niniejszego listu cf. N. Russell, *Theophilus...*, s. 190, przypis 17.

⁴⁶¹ Hans von Campenhausen (*Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 120, 121, 126-139) w dość trafny sposób opisał kluczowe poczynania obydwu metropolitów, które ukazują, że byli oni silnymi osobowościami i nie cofali się przed niczym dla osiągnięcia własnego celu zdobycia dominacji na arenie wschodniego Kościoła.

⁴⁶² *Can. Theoph.*, can. 7, s. 267, 268.

odnosił się do ordynacji osoby duchownej⁴⁶³. Ewa Wipszycka uważa, że procedury wprowadzane przez Teofila miały przeciwdziałać konsekrowaniu duchownych, którzy w przeszłości dopuścili się niegodnych postępów. Według niej obstawanie przy obecności wspólnoty w czasie uroczystości ustanawiania nie było tylko przejawem poszanowania pradawnego zwyczaju. Uczona zauważa, że wierni mogli tworzyć grupę nacisku, która wyrażając głos poparcia lub oburzenia, mogła wpływać na decyzje biskupa. Na pewno musiał się on liczyć ze zdaniem miejscowych notabli. Zdaniem badaczki tego typu procedura była więc hamulcem, który chronił biskupa przed wyświęcaniem kandydatów bez zbadania ich przeszłości i przed symonią⁴⁶⁴. W moim przekonaniu, na takie sformułowanie tego przepisu mogły mieć wpływ dwa czynniki. Po pierwsze, liczna obecność heretyków i reprezentujących ich duchownych. Teofil wspomina o nich dwukrotnie w niniejszym liście. Nie wiemy, czy taka sytuacja miała miejsce w całym Egipcie, czy tylko w okręgu Tebaidy⁴⁶⁵. Po drugie, fakt, że tylko w diecezji Lykopolis, zarządzanej przez biskupa Apollona, było trzech duchownych podejrzanych w tym samym czasie o popełnienie poważnego grzechu przed otrzymaniem święceń⁴⁶⁶. Sprawy dwóch kolejnych także wymagały wyjaśnienia. Jednego już usunięto z urzędu, a drugi był oskarżany o dopuszczenie się rozpusty⁴⁶⁷.

W kanonie 8 (7 w *PG*) Teofil przeszedł do sprawy darów, składanych w kościele przez wiernych, które po przyjęciu Eucharystii, były rozdzielane pomiędzy duchownych i „wierzących braci” (πιστοί ὀδελφοί). Nie wolno ich było spożywać katechumenom⁴⁶⁸. Jak już wcześniej wspominałem przy okazji omawiania *Kanonów Hipolita*, na początku nabożeństwa wierzący w uroczystej procesji nieśli w kierunku ołtarza dary (eulogie) w postaci wina, chlebów i produktów rolnych⁴⁶⁹. Po ich pobłogosławieniu, spożywali je duchowni oraz uczestnicy mszy świętej. Pierwotnie z owych darów kapłani pozyskiwali chleb

⁴⁶³ Grecki termin χειροτονία pierwotnie oznaczał wyciągnięcie ręki w celu oddania głosu. Później zaczął również oznaczać wybieranie, mianowanie lub ustanowienie cf. A. Papadakis, *Cheirotonia*, [in:] *ODB*, vol. I, s. 417. Marcel Metzger (*Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques*, T. 2, SC 329, Paris 1986, s. 77, 78) zauważył, że znaczenie tego terminu ewoluowało. Od VIII wieku było zastrzeżone do określania święceń biskupów, prezbiterów i diakonów.

⁴⁶⁴ E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 191, 192; eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 309, 310.

⁴⁶⁵ W kanonie 2 Teofil wymienił arian, a w kanonie 7 ogólnie napisał o heretykach. Mogli do nich też należeć melicjanie. Ewa Wipszycka (*The Alexandrian Church...*, s. 310) zastanawiała się, czy liczna obecność arian lub melicjan miała wpływ na zredagowanie niniejszego przepisu. Wysunęła przypuszczenie, że to mógł być powód wzmocnienia zasad kościelnej dyscypliny. Na to pytanie nie możemy odpowiedzieć z całą pewnością, ale uważam, że jest to wielce prawdopodobne.

⁴⁶⁶ Cf. *Can. Theoph.*, can. 3, 5, 6, s. 265-267.

⁴⁶⁷ Cf. *Can. Theoph.*, can. 4, 9, s. 266, 269.

⁴⁶⁸ *Can. Theoph.*, can. 8, s. 269.

⁴⁶⁹ Na temat obowiązku przynoszenia ze sobą jakiegoś daru ofiarnego przez wiernych na nabożeństwo cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 201, 202. Cf. A. Di Berardino, *Eulogia...*, s. 866.

i wino do celebracji Eucharystii⁴⁷⁰. Jednakże najprawdopodobniej w IV wieku egipscy duchowni sami wypiekali chleby ofiarne (eucharystyczne) w kościelnych piecach, chociaż należy podkreślić, że pszenica z której je wyrabiano była ofiarowana przez wiernych⁴⁷¹. Ewa Wipszycka jest przekonana, że niniejsze obostrzenie ze strony Teofila, aby przy dystrybucji poświęconych darów pominąć katechumenów, nie miało nic wspólnego ze względami ekonomicznymi. Uczona zauważyła, że nawet jeśli chleba było mało i nie był on rozdawany po każdym nabożeństwie, to każda wspólnota musiała zabezpieczyć jego odpowiednią ilość, żeby dopełnić tego rytuału rozdawnictwa⁴⁷². Wynika z tego, że katechumeni nie mogli spożywać eulogii, bo nie byli ochrzczonymi członkami wspólnoty. Warto podkreślić, że do dzisiaj w Kościele koptyjskim i wielu innych wschodnich odłamach chrześcijaństwa, przyniesione dary lub chleby rozdzielane są tylko wśród wierzących⁴⁷³. Z niniejszym przepisem Teofila w interesujący sposób koreluje kanon 93 przypisany Bazylemu Wielkiemu⁴⁷⁴. Dziś już wiemy, że ma on pseudoepigraficzny charakter i najprawdopodobniej został zredagowany w Aleksandrii⁴⁷⁵. Uczulano w nim kapłanów, żeby zwracali uwagę na to, komu po mszy rozdają poświęcone dary. Autor zakazał obdarowywania wszystkich, którzy nie należeli do wspólnoty, gdyż według niego „zostali poczytani za pogan”. Ponieważ napisał, że nie powinno się tego czynić przed ich nawróceniem, to domyślamy się, że miał na myśli osoby ekskomunikowane lub odbywające pokutę. W oczywisty sposób, to ograniczenie musiało też dotyczyć katechumenów. W tym kanonie znajdujemy też wskazówki, co należało zrobić, gdy na patenie lub w kielichu pozostały resztki ofiarowanego chleba i wina. Wówczas powinni je spożyć kapłani lub wybrane roztropne dzieci, które później przez pewien czas musiały zachować post. Przed odejściem od ołtarza, duchowny miał dokładnie wyczyścić naczynia liturgiczne⁴⁷⁶.

W kanonach 10 i 11 Teofil omówił kwestię zarządzania majątkiem kościelnym. Przywoływany przeze mnie już wcześniej kanon 10 precyzował procedurę powoływania ekonoma. Jego kandydaturę miało wysunąć i zatwierdzić całe duchowieństwo. Następnie musiał ją zaakceptować miejscowy biskup⁴⁷⁷. Treść tego kanonu jest wśród uczonych

⁴⁷⁰ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 63, s. 154. Na temat tego przepisu Ewa Wipszycka zauważyła, że jego formuła łączy elementy z zamierzchłej przeszłości z liturgiczną rzeczywistością IV wieku cf. eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 401, przypis 36.

⁴⁷¹ Cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 66, 67.

⁴⁷² *Ibidem*, s. 102, 103.

⁴⁷³ Cf. N. Russell, *Theophilus...*, s. 191, przypis 27.

⁴⁷⁴ *Can. Basil.*, can. 93, s. 187-191.

⁴⁷⁵ Cf. P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 89, 90.

⁴⁷⁶ Dopuszczenie dzieci do spożywania resztek eucharystycznego chleba i wina mogło być podyktowane egzegezą słów Jezusa odnotowanych w *Ewangelii według Marka* 10, 13-16.

⁴⁷⁷ *Can. Theoph.*, can. 10, s. 270.

przedmiotem dyskusji. Zastanawiają się oni nad pytaniami, czy rzeczywiście biskup potrzebował czyjejkolwiek zgody, żeby mianować ekonoma i czy omawiany przepis rzeczywiście opisuje praktykę wyznaczania ekonomów stosowaną w późnoantycznym Egipcie. Ewa Wipszycka uważa, że Teofil odniósł się w nim do konkretnej sytuacji, którą był konflikt pomiędzy duchowieństwem a biskupem w sprawie powołania ekonoma. Uczona przypuszcza, że Teofil stanął po stronie kleru i dlatego wyjątkowo zezwolił, żeby duchowni współdecydowali w tej sprawie. Jej zdaniem biskup w Egipcie nie potrzebował niczyjej aprobaty podczas mianowania ekonoma⁴⁷⁸. Według Christophera Haasa ekonom był wybierany za zgodą wszystkich duchownych. Oczywiście ten badacz wyciągnął taki wniosek na podstawie lektury omawianego kanonu⁴⁷⁹. Niewatpliwie musimy się zgodzić z Ewą Wipszycką, że źródła, którymi dysponujemy, nie pozwalają nam zrekonstruować procedur wyboru ekonoma⁴⁸⁰. Polska uczona ma również rację, że niniejszy przepis, a w zasadzie cały list Teofila do Ammona, dotyczył konkretnej sytuacji. Nie jestem tylko pewien, czy podłożem wyłuszczonych w nim spraw, był konflikt pomiędzy duchowieństwem a biskupem Apollem. Treść wskazuje raczej na problemy natury dyscyplinarnej i zagrożenie ze strony heretyków. Jeśli nawet doszło do konfliktu, to odnoszę wrażenie, że Teofil stanął w nim po stronie biskupa a nie duchowieństwa, gdyż w całym liście odwoływał się do jurysdykcji Apolla⁴⁸¹. W przeciwieństwie do Christophera Haasa uważam, że tego kanonu nie możemy odnieść do administracji kurii aleksandryjskiej. Metropolici Aleksandrii w podejmowaniu wszystkich decyzji podkreślali swoją niezależność i na pewno przyznawane przez nich nominacje nie wymagały niczyjej akceptacji. Niniejszy przepis można by zakwalifikować, jako reakcję Teofila na konkretną sprawę, gdyby nie fakt, że później wszedł on na stałe do wschodniego prawa kanonicznego. Na chwilę obecną nie jesteśmy w stanie odtworzyć jego recepcji na terenie Egiptu w V wieku i nie wiemy, jak przebiegał proces jego włączania do korpusu prawa kościelnego. Przypuszczam jednak, że opisuje on mechanizm powoływania ekonomów w diecezjach podlegających aleksandryjskiemu metropolicie w przypadku pojawienia się wakatów.

Z omówionego powyżej kanonu 62 zawartego w *Kanonach Pseudo-Atanazego* wynika, że ekonomów mianowano w kościele w czasie Wielkanocy. Jak już napisałem, nie umiemy powiedzieć, na ile jest to wiarygodna informacja i czy nie był to tylko postulat autora. Jeśli jednak przyjmimy założenie, że nominacje rzeczywiście odbywały się w tym

⁴⁷⁸ E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 134-137; eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 257, 258.

⁴⁷⁹ Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity...*, s. 224.

⁴⁸⁰ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 257.

⁴⁸¹ Cf. *Can. Theoph.*, can. 2, 4, 9, 10, s. 264-266, 269, 270.

terminie, pozwoli nam to lepiej zrozumieć wytyczne Teofila. Zapewne z okazji Wielkanocy do katedry przybywało całe diecezjalne duchowieństwo. Byłby to więc dogodny moment, w którym biskup mógł uzyskać aprobatę całego podlegającego mu kleru. Niniejsza hipoteza rodzi jednak dodatkowe wątpliwości. Kto zarządzał majątkiem kościelnym, jeśli wakant nastąpił na długo przed terminem Wielkanocy? Czy był to ktoś przysłany z administracji biskupa? Jaki charakter miało to wielkanocne przeprowadzanie nominacji, czy było to formalne przedstawienie i zatwierdzenie kandydatur, czy też nad nimi dyskutowano? Snop światła na te pytania rzuca papirusowy dokument przeanalizowany przez Amina Benaissę. Wynika z niego, że kandydaturę ekonoma uzgadniano wcześniej i przedstawiano ją biskupowi. Ów list z kandydaturą był zaadresowany do biskupa Oksyrynychos i został wysłany przez wspólnotę, która działała w porozumieniu z miejscowymi notablami. Dokument nosi datę 31 grudnia, ale Amin Benaissa uważa, że samo nadanie nominacji mogło mieć miejsce wcześniej, a jej uroczyste potwierdzenie następowało podczas Wielkanocy⁴⁸². Oznaczałoby to, że wielkanocna uroczystość ograniczała się jedynie do uroczystego ogłoszenia, czy też wręczenia nominacji. Według uczonego analizowany przez niego dokument prawdopodobnie dowodzi, że doszło do konfliktu pomiędzy wspomnianą wspólnotą a miejscowym duchowieństwem. Przypuszcza on, że z tego powodu biskup mógł przerzucić obowiązek wyboru ekonoma na mieszkańców wioski⁴⁸³. Należy zauważyć, że omawiany dokument potwierdza kolegialny sposób powoływania ekonoma, a sam Benaissa także skłania się ku wnioskowi, że biskup wyjątkowo odebrał ten obowiązek duchownym. Czy kandydatury ekonomów zatwierdzone przez duchowieństwo pozostawały wiążące dla biskupów? Podejrzewam, że biskup mógł powołać zarządcę bez oglądania się na wybór miejscowego duchowieństwa. Szczególnie mogło to mieć miejsce wówczas, gdy w danej parafii doszło wcześniej do defraudowania środków kościelnych⁴⁸⁴. Niewykluczone, że w pewnych sytuacjach zastosowanie omawianego kanonu sprowadzało się jedynie do zasięgnięcia przez biskupa opinii u miejscowego kleru.

W kanonie 11 Teofil przypomniał, kto może korzystać z kościelnego wsparcia. Wymienił wdowy (χήραι), potrzebujących (πένητες), i gości (ξένοι) odpoczywających w trakcie podróży. Następnie wyjaśnił, że nikt nie powinien przywłaszczać sobie własności

⁴⁸² A. Benaissa, *A Bishop, a Village, and the Nomination...*, s. 175, 176. Jak już wspomniałem, uczony potraktował informację z kanonu 62 Pseudo-Atanazego (*Can. Ps. Athan.*, can. 62, s. 154) jako w pełni wiarygodną. Tymczasem nie znamy innego źródła, które by potwierdzało, iż mianowania ekonomów dokonywano podczas Wielkanocy.

⁴⁸³ *Ibidem*, s. 176.

⁴⁸⁴ Pseudo-Atanazy położył duży nacisk na uczciwość ekonomów cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 89, 90, s. 163-165.

Kościoła i podkreślił, że sługa boży (λειτουργὸν τοῦ Θεοῦ) nie powinien być chciwy⁴⁸⁵. Nagłówek kanonu informuje, że biskup nie powinien przywłaszczać sobie majątku kościelnego. Powinniśmy jednak pamiętać, że nagłówki dodano później, gdy podzielono niniejszy list na kanony i wprowadzono do korpusu prawa kanonicznego. Pierwotnie był to jednolity dokument. W treści przepisu nie ma mowy o biskupie, a sługą bożym w tej epoce moglibyśmy określić każdego duchownego. Przypuszczam, że zawarte w tym kanonie wytyczne dotyczyły uczciwości ekonoma. To do niego należało troszczenie się o materialne potrzeby wdów, ubogich, gości, czy też pielgrzymów. Uważam, że moją hipotezę uprawdopodobnia treść omówionych już powyżej kanonów 80 i 81 autorstwa Pseudo-Atanazego. Obydwa przepisy również kiedyś stanowiły jednolity tekst. Obligowały one ekonomów do tego, żeby troszyli się o chorych zamieszkujących w przykościelnych *ksenodochiach* oraz o przybyszów będących w drodze⁴⁸⁶. Gdy podczas czytania tekstu greckiego pominiemy nagłówki pomiędzy kanonem 10 a 11 Teofila, wówczas wyraźnie możemy dostrzec, że kontekst obydwu przepisów dotyczy tej samej funkcji. Powstaje zatem pytanie, dlaczego ktoś później w nagłówku omawianego przepisu zaakcentował potrzebę uczciwości biskupa. Nie jesteśmy w stanie na nie odpowiedzieć. Musimy jednak zauważyć, że według Sozomena, to Teofila podejrzewano o sprzeniewierzenie funduszy przewidzianych na pomoc ubogim⁴⁸⁷. Palladiusz i Izydor z Peluzjum oskarżali go o chciwość⁴⁸⁸. Mogła to być aluzja do wspomnianych relacji, albo też reakcja na konkretne nadużycia ze strony jakiegoś biskupa.

Rozwiązania przedłożone przez Teofila duchowieństwu w Lykopolis potwierdzają, że stosował on w egipskim Kościele centralistyczny sposób zarządzania. Należy podkreślić, że był doskonale poinformowany o sytuacji tamtejszego kleru, mimo że miasto to od Aleksandrii dzieliła odległość prawie sześciuset kilometrów. Było to możliwe dzięki rozbudowanej siatce informatorów, którzy donosili mu o różnych sprawach. Najczęściej byli to duchowni. Jedni szpiegowali przy okazji dostarczania poczty do odległych biskupstw, inni pełnili oficjalną rolę apokryzjariuszy na dworze cesarskim, a jeszcze inni składali oficjalne skargi na temat nieprawidłowości w ich wspólnotach⁴⁸⁹. Nie możemy zresztą wykluczyć, że omówiony list był reakcją na skargę, którą złożył na przykład biskup Apollo. Jego duża część koncentruje

⁴⁸⁵ *Can. Theoph.*, can. 11, s. 270.

⁴⁸⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 80, 81, s. 159, 160.

⁴⁸⁷ Sozomenus, *HE VIII*, 12, SC 516, s. 286, 287.

⁴⁸⁸ Palladius, *Dialog*. VI, 55-110, SC 341, s. 130-137; Isidorus Pelusiota, *Epistulae ad Symmachum* 152, PG 78, kol. 283-286.

⁴⁸⁹ Cf. E. Wipszycka, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 152; M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa...*, s. 76, M. Forlin Patrucco, *Apocrisarius*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 170.

się na sprawach związanych z dyscypliną duchownych. Awans społeczny, z jakim w owym czasie wiązało się pełnienie służby dla Kościoła, zapewne niejednemu skłaniał do ukrywania niechlubnej przeszłości, która mogła być przeszkodą do wejścia w skład hierarchii duchownej. Teofil jednak nie zalecał natychmiastowego osądzania duchownych oskarżonych o nieuczciwość. Za każdym razem nakazywał przeprowadzenie dochodzenia i przedstawienia wiarygodnych świadków, a nawet przewidywał możliwość odwołania się od decyzji biskupa⁴⁹⁰. List zdaje się sugerować, że Teofilowi bardzo zależało na zachowywaniu przez duchownych wewnętrznej dyscypliny i przy tym dobrej opinii. Być może jego duża ostrożność związana z rozpatrywaniem zarzutów stawianych duchownym w Lykopolis, wynikała z aktywności miejscowych heretyków - melicjan bądź arian.

3.6 Cyryl (412-444 r.)

Cyryl, następca Teofila (412-444), sprawował swój urząd trzydzieści dwa lata i pozostawił po sobie ogromny dorobek pisarski⁴⁹¹. Jednakże większość rękopisów wschodniego prawa kanonicznego uwzględnia jedynie dwa jego listy. Obydwa zostały napisane przez niego pod koniec pontyfikatu⁴⁹². Pierwszy, wysłany do Domnusa, biskupa Antiochii, został później podzielony na trzy przepisy. Z kanonu 1 dowiadujemy się, że Cyryl napisał list, żeby interweniować w sprawie nieznanego nam bliżej biskupa Piotra. Został on odsunięty od kierowania miejscową wspólnotą i pozbawiono go osobistego dobytku. Tymczasem w korespondencji wysyłanej do Aleksandrii oraz do Proklosa, arcybiskupa Konstantynopola, Domnus nadal tytułował go biskupem⁴⁹³. Cyryl prawdopodobnie posiadał dobrą opinię na temat Piotra, gdyż określił go przymiotnikami εὐλαβής (pobożny) oraz θεοσεβής (bogobojny)⁴⁹⁴. Nie wiemy, jak egipski metropolita dowiedział się o sprawie. W liście nadmienił jedynie, że ów Piotr żalił się na niesprawiedliwe potraktowanie. Ewa Wipszycka uważa, że Piotr odwołał się do Cyryla i Proklosa. Badaczka stwierdza, że oczywiście było to niezgodne z kanonem 2 Soboru w Konstantynopolu (381 r.), ale tak

⁴⁹⁰ Cf. *Can. Theoph.*, can. 4, 9, s. 266, 269, 270.

⁴⁹¹ Cf. *Clavis Patrum Graecorum*, III: *A Cyrillo Alexandrino ad Joannem Damascenum*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979, s. 1-57 (nr 5200-5438).

⁴⁹² List do Domnusa został zredagowany po 441 roku, a list do biskupów Libii i Pentapolis około 443 roku.

⁴⁹³ Nie wiemy skąd Cyryl wiedział, że taka sama sytuacja ma miejsce w listach wysyłanych do Konstantynopola. Możliwe, że w związku ze sprawą Piotra, pozostawał w kontakcie z Proklosem.

⁴⁹⁴ Cf. εὐλαβής, ἐς; θεοσεβής, ἐς, [in:] R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 135, 148.

czynili duchowni, których sprawy negatywnie rozpatrzono w ich własnych diecezjach⁴⁹⁵. Ta hipoteza jest interesująca, ale nie wyjaśnia, dlaczego Piotr miałby się jednocześnie odwoływać do dwóch metropolitów, tym bardziej, że pod koniec IV wieku zaczęła na Wschodzie rosnąć rola metropolity Konstantynopola. *Historie Kościoła* opisują wiele przykładów duchownych, którzy szukając sprawiedliwości poza własną archidiecezją, odwoływali się do stołecznego arcybiskupa. Niewątpliwie duże znaczenie w tym względzie odgrywał fakt, że konstantynopolińska kuria utrzymywała bezpośredni kontakt z dworem cesarskim⁴⁹⁶. Moim zdaniem istnieje kilka hipotetycznych scenariuszy wydarzeń. Być może Proklos odmówił ingerowania w kompetencje arcybiskupa Antiochii i zdesperowany Piotr zwrócił się ze skargą do Cyryla. Istnieje też możliwość, że aleksandryjski metropolita dowiedział się o tej sprawie na przykład od swoich apokryzjariuszy i sam postanowił interweniować. Była to dla niego idealna okazja, która pozwalała mu podkreślić znaczenie jego metropolii na arenie wschodniego Kościoła, a poprzez wykazanie niekompetencji Domnusa mógł umniejszyć jego autorytet⁴⁹⁷. Wskazuje na to jego naleganie, żeby antiocheńczyk ponownie rozpatrzył tę sprawę m.in. z szacunku dla jego pisma (δυσωπηθεῖσα γράμματα)⁴⁹⁸.

Równie dobrze możemy przyjąć, że Proklos nic nie wiedział o depozycji Piotra. Czytając wstęp listu Cyryla możemy odnieść wrażenie, że Domnus próbował ukryć ten fakt i dlatego w korespondencji nadal tytułował Piotra biskupem. Nie możemy jednoznacznie stwierdzić, że owa wymiana listów dotyczyła zawikłanej sytuacji Piotra. Domnus mógł na przykład umieszczać jego imię w gronie biskupów, którzy załatwiali różne kościelne sprawy lub podejmowali określone decyzje. Na obecną chwilę nie jesteśmy w stanie powiedzieć, która z wersji jest najbardziej prawdopodobna, gdyż nie posiadamy wystarczającej liczby informacji. Nie wiemy, w której diecezji usługiwał Piotr oraz nie mamy żadnego listu Proklosa na ten temat. Nie wiemy również, czy interwencja Cyryla okazała się skuteczna.

W dalszej części kanonu 1 Cyryl nalegał, żeby Domnus przeprowadził dochodzenie i żeby sprawę rozpatrywano przed sądem biskupim⁴⁹⁹. Ponadto zalecił, żeby wyłączyć

⁴⁹⁵ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 288, 289. Cf. *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 2, COGD I, s. 65.

⁴⁹⁶ Na temat powiązań metropolity Konstantynopola z dworem cesarskim cf. M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa...*, s. 42-65.

⁴⁹⁷ Na temat zabiegów Cyryla dotyczących zajmowania dominującej pozycji we wschodnim Kościele cf. A. Hołasek, *Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VP 58, 2012, s. 107-135.

⁴⁹⁸ *Can. Ciril. Alex.*, can. 1, s. 278. Cf. δυσωπ-έω, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 394.

⁴⁹⁹ Żądanie Cyryla było zgodne z praktyką przyjętą we wschodnim Kościele w okresie późnego antyku cf. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, s. 81-86.

z postępowania biskupów, których oskarżony uważał za współwinnych jego sytuacji. Taki krok miał zapobiec późniejszemu kwestionowaniu wydanego wyroku⁵⁰⁰. W niniejszym fragmencie Cyryl odwołał się do konieczności poszanowania prawa kanonicznego. Zauważył, że ferowanie bezstronnego wyroku pozwala duchownym zachowywać w obrębie wspólnoty dobrą opinię i wytrąca oręż z rąk oszczerców. Jego zdaniem, zachowywanie kościelnych kanonów pomagało duchowieństwu w ugruntowywaniu autorytetu.

W następnym fragmencie listu, który oznaczono jako kanon 2, Cyryl nakazał zwrócenie rzeczonemu Piotrowi całego jego osobistego mienia. Zaznaczył, że są biskupi, których smuci i zniechęca stałe monitorowanie czynionych przez nich wydatków. Wyjaśniał, że każdy z nich zda sprawę przed Bogiem z zarządzania powierzonym mu mieniem. Ponadto apelował, żeby do biskupów mieć w tej dziedzinie więcej zaufania. Podkreślił jednak, że majątek kościelny, w tym kosztowności i nieruchomości, powinien pozostawać nienaruszony⁵⁰¹. Nie wiemy jaka była przyczyna depozycji oskarżonego. Cyryl bezpośrednio jej nie opisał. Jednakże bliższa analiza kanonu 2 pozwala przypuszczać, że w grę mogło wchodzić oskarżenie o sprzeniewierzenie kościelnego majątku. Oczywiście samo rzucenie takiego pomówienia nie nastęczało większych trudności, a udowodnienie niewinności mogło być niełatwą sprawą. Niemniej ten fragment potwierdza to, o czym już pisałem powyżej, że w IV i V wieku nadużywanie funduszy kościelnych przez duchownych musiało być powszechnym zjawiskiem. Dlatego tworzono różne procedury kontroli, które miały temu zapobiegać⁵⁰². Wiemy, że nie zawsze odnosiły one skutek. Sam Cyryl nie wahał się przeznaczać części majątku kościelnego na wpłacanie sowitych łapówek⁵⁰³.

Z kanonu 3 dowiadujemy się, że ów Piotr złożył list rezygnacyjny z urzędu biskupa. Cyryl powołał się na jego zeznanie, z którego wynikało, że został zmuszony do takiego kroku. Aleksandryjski metropolita stwierdził, że tego typu praktyka jest niezgodna z kościelną tradycją. Przypomniał, że jeśli kapłani przestają być godni pełnienia posługi, to muszą przestać ją sprawować. Ich odsunięcie nie powinno się odbywać poprzez rezygnację, tylko z powodu ich potępiających uczynków. Na koniec zauważył, że taka sytuacja mogłaby budzić

⁵⁰⁰ *Can. Ciril. Alex.*, can. 1, s. 276-279.

⁵⁰¹ *Can. Ciril. Alex.*, can. 2, s. 279, 280.

⁵⁰² *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 24, 25, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 123-126; *Can. ap.* 38-41, [in:] SC 336, s. 286-289.

⁵⁰³ Czynił tak podczas konfliktu z Nestoriuszem. Wspominałem już o tym, że Otto Seeck (*Geschichte des Untergangs...*, s. 230-231) policzył, iż Cyryl wpłacił na dwór cesarski kwotę tysiąca pięciuset funtów złota. Kazimierz Iłski (*Sobory w polityce religijnej...*, s. 58) zauważył, że badacze różnie interpretowali sprawę takich łapówek. Przywołany przez niego Charles Hefele (*Histoire des Conciles...*, t. II, part. 1, Paris 1908 s. 377) skłaniał się ku temu, że należy je uznawać za zwyczajowe podarki.

wiele protestów, gdyż godziła w ustalony porządek⁵⁰⁴. Rzeczywiście musimy zauważyć, że kościelne kanony nie przewidywały możliwości rezygnacji z urzędu biskupiego lub z przynależenia do stanu duchownego. Najbardziej znany przypadek rezygnacji przydarzył się Grzegorzowi z Nazjanzu, który w 381 roku na własną prośbę przestał pełnić obowiązki arcybiskupa Konstantynopola. Jednakże okoliczności jego sprawy były zgoła odmienne od omawianego casusu⁵⁰⁵. Cyryl wyraźnie zaznaczył, że odsunięcie duchownego od obowiązków pełnionych w Kościele, odbywało się po przez zastosowanie środków dyscyplinarnych. W przypadku biskupa była to depozycja, czyli pozbawienie urzędu. Ta procedura powinna polegać na przeprowadzeniu rzetelnego dochodzenia i udowodnieniu winy oskarżonemu biskupowi⁵⁰⁶. Niestety w tej materii w IV i V wieku, niejednokrotnie dochodziło do różnych nadużyć. Według Cyryla wspomniany Piotr twierdził, że podpisał list rezygnacyjny, gdyż przymuszono go do tego groźbami. Ireneusz Milewski zauważa, że stosowanie przymusu i zastraszania było wówczas częstym zjawiskiem. Wielokrotnie zdarzało się, że zgromadzenie mające podjąć decyzję o depozycji było poddawane presji, czy to ze strony silnych liderów kościelnych, czy to cesarskich urzędników⁵⁰⁷. Nie dziwi więc fakt, że takimi metodami posłużono się w stosunku do Piotra. Nie wiemy jednak dlaczego ktoś zadał sobie tyle trudu, żeby go usunąć ze stanowiska. Nietypowe też było to, że nadal tytułowano go biskupem. Ireneusz Milewski omówił sprawę Eustacjusza, metropolity Pamfilii, który około 431 roku zrezygnował z urzędu z racji wieku. Biskupi obradujący w Efezie pozwolili mu zachować tytuł biskupa i związane z nim przywileje, jednak bez prawa do kompetencji metropolity⁵⁰⁸. Być może w wypadku Piotra sprawa wyglądała podobnie. Wiemy, że był w podeszłym wieku. W dwóch miejscach Cyryl określił go jako wiekowego męża (πρεσβύτες)⁵⁰⁹. Być może jakiś inny ambitny duchowny uznał, że lepiej będzie zarządzać diecezją. Jeśli zdobył poparcie u miejscowych notabli oraz duchowieństwa, to musiał znaleźć pretekst do usunięcia Piotra z urzędu. Może zarzucił mu nieuczciwość i sprzeniewierzenie kościelnych funduszy. W

⁵⁰⁴ *Can. Ciril. Alex.*, can. 3, s. 280, 281.

⁵⁰⁵ Na temat okoliczności ustąpienia Grzegorza z Nazjanzu cf. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 233-238; N. Widok, *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006, s. 75-82. W dokumentach kościelnych z okresu IV i V wieku, możemy znaleźć informacje o jeszcze kilku innych rezygnacjach. Jednakże fakt, że były to raptem trzy przypadki, potwierdza opinię Cyryla, że taka praktyka nie była zgodna ze zwyczajami wschodniego Kościoła cf. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki...*, s. 210-213.

⁵⁰⁶ Na Wschodzie stosowano procedurę depozycji biskupa. Synod w Konstantynopolu w 394 roku postanowił, że złożenia z urzędu powinno dokonywać zgromadzenie biskupów z danej prowincji kościelnej cf. *Canon Constantinopolitanae Synodi (394)*, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 442, 443. Na temat tego jak powinno było wyglądać postępowanie depozycyjne cf. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki...*, s. 81-86.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibidem*, s. 197-201.

⁵⁰⁸ ACO I, 1, 7, s. 123, 124; I. Milewski, *Depozycje i zsyłki...*, s. 212.

⁵⁰⁹ *Can. Ciril. Alex.*, can. 1, s. 277. Cf. πρεσβύτες, ó, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 1131.

rezultacie oskarżonego pozbawiono funkcji oraz całego osobistego majątku. Niewykluczone, że tytuł pozostawiono mu tylko po to, żeby nie szukał sprawiedliwości gdzie indziej, na przykład na dworze cesarskim. Nie jesteśmy w stanie zweryfikować niniejszej hipotezy, gdyż jak już napisałem, nie wiemy w której diecezji usługiwał Piotr i kto został jego następcą.

Nie umiemy powiedzieć, jak na usunięcie Piotra zareagowała wspólnota. Nie wiemy również, jakie stanowisko zajęli miejscowi notable, a przecież ich zdanie często miało znaczenie podczas obsadzania tronów biskupich⁵¹⁰. Wiemy, że depozycje biskupów często były przyczyną wybuchu zamieszek⁵¹¹. Cyryl nie opisał reakcji wiernych na fakt tej depozycji. Jedynie przestrzegł, że tego typu sprawa mogła budzić wiele protestów⁵¹². Nie wiemy, czy miał na myśli miejscową wspólnotę, czy też innych biskupów, którzy mogliby się zainteresować tym przypadkiem.

W korpusie wschodniego prawa kanonicznego znalazł się obszerny fragment drugiego listu Cyryla. W późniejszym okresie przyjął on formę kanonów 4 i 5. Nagłówek informuje, że zaadresowano go do biskupów Libii i Pentapolis⁵¹³. Jednakże, w samym liście, autor zwraca się do konkretnej osoby. Najprawdopodobniej wysłano to pismo do imiennego korespondenta, ale z poleceniem, żeby z jego treścią zapoznał biskupów Libii i Pentapolis. Jurysdykcję nad biskupstwami Libii i Pentapolis (Cyrenajki), tradycyjnie sprawowali metropolici Aleksandrii. Sytuację tę usankcjonował Sobór Nicejski w 325 roku⁵¹⁴. Nie mogli oni jednak roztoczyć pełnej kontroli nad biskupami Pentapolis, gdyż miasta tego regionu leżały jakieś trzy tygodnie żeglugi od Aleksandrii, przez co w okresie zimowym stawały niedostępne⁵¹⁵. Dlatego arcybiskupi Aleksandrii musieli się pogodzić z wyodrębnieniem w tamtejszym regionie metropolii kościelnej, do czego nie dopuścili w samym Egipcie. Oczywiście jej zwierzchnikiem był metropolita Aleksandrii, który traktował metropolitę Pentapolis jako swojego sufragana. Jest wielce prawdopodobne, że to do niego był

⁵¹⁰ Doskonale ukazuje to dokument (*Der Papyruscodex saec. VI-VII, der Philipps-Bibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, hrsg. W.E. Crum, Strassburg 1915, s. 60, 61) który prawdopodobnie pochodzi z przełomu V i VI wieku. Zachował się w dialekcie sahidyjskim języka koptyjskiego, ale istnieje przypuszczenie, że oryginał był grecki. Z treści wynika, że dwóch diakonów indagowało metropolitę Cyryla o procedury wyboru biskupów. W przypadku, gdyby lud miał odmienną opinię na temat kandydata niż miejscowi notable, patriarcha radził przychylić się do stanowiska notabli, a lud należało przekonać. Nie wiemy, czy ten dokument zawiera autentyczne wypowiedzi Cyryla. Jednakże na pewno bardzo dobrze oddaje stosunek Kościoła do roli notabli w miejscowej wspólnocie cf. E. Wipszycka, *Wybory biskupów w Egipcie...*, s. 191, 192.

⁵¹¹ Pozbawienie biskupa urzędu niejednokrotnie prowadziło do wybuchu zamieszek. Zdarzało się również, że rozwścieczony tłum przeganiał niewygodnego lub znienawidzonego biskupa. Ireneusz Milewski (*Depozycje i zsyłki...*, s. 114-116, 293-295) zauważył, że prawdopodobnie w tym drugim przypadku, często istniało ciche przyzwolenie miejscowych władz.

⁵¹² *Can. Ciril. Alex.*, can. 3, s. 281.

⁵¹³ *Can. Ciril. Alex.*, can. 4, 5, s. 281-284; Cf. A. Di Berardino, *Pentapolis*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 3, s. 137.

⁵¹⁴ Cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 6, COGD I, s. 23.

⁵¹⁵ Cf. E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi...*, s. 178.

skierowany niniejszy list. Cyryl zredagował go prawdopodobnie około 443 roku. W kanonie 4 autor wyjaśniał, że przybyli do niego mnisi z terenu Tebaidy, którzy przedstawili mu dwa konkretne problemy. Pierwszy dotyczył mężczyzn, którzy zaraz po ożenku, bez niczyjego poręczenia byli wyświęceni na duchownych. Drugi związany był z niesubordynacją pewnych mnichów, których dyscyplinarnie usunięto z monasterów. Przyjmowali oni święcenia i jako duchowni wracali do tych samych siedzib mnichów, żeby tam sprawować nabożeństwa⁵¹⁶. Nie przejmowali się przy tym sprzeciwem i zgorszeniem innych członków wspólnoty. Cyryl podał wyraźne wytyczne dotyczące sprawdzenia, czy kandydaci do święceń odpowiadali określonym kryteriom. Należało ustalić, czy mają żonę, czy też nie oraz kiedy wzięli ślub i czy przypadkiem nie żyją z kobietą bez ślubu. Ponadto biskup powinien się upewnić, czy nie zostali ekskomunikowani w innej diecezji lub wydaleniu z monasteru. Jeżeli odpowiadali wymogom mogli być wyświęceni.

Pierwszy problem przedstawiony Cyrylowi nie dotyczył faktu, że żonaci mężczyźni zostawali duchownymi. Powyżej mogliśmy się zapoznać z wieloma przepisami, które w Egipcie skierowano do żonatych duchownych. Na oburzenie tebańskich mnichów wpłynęło to, że byli to nowożeńcy wyświęceni bez żadnego poręczenia. Od duchownych oczekiwano, że w noc poprzedzającą celebrację Eucharystii powstrzymają się od współżycia z żonami. Z dokumentów papirusowych dowiadujemy się, że był to jeden z warunków, który kandydaci na diakonów i prezbiterów umieszczali w pisemnym zobowiązaniu⁵¹⁷. Być może mnisi uważali, że dopiero co poślubieni mężczyźni, z powodu namiętności mogą nie sprostać takiemu wymaganiu. Wydaje się jednak, że podstawowym dla nich problemem było to, że nikt wcześniej nie zaświadczył o moralnym prowadzeniu się wyświęconych⁵¹⁸. Nieposzlakowana opinia kandydatów do godności duchownej była nadrzędną sprawą, którą podkreślano we wschodnim prawie kościelnym⁵¹⁹. Na ważną sprawę zwrócił uwagę Roger

⁵¹⁶ Mnisi piastujący funkcje prezbiterów lub diakonów byli wówczas w Egipcie powszechnym zjawiskiem. Swoją duchową posługę często pełnili w laurach i monasterach, a korzystała z niej miejscowa ludność cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 319-332; eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 116.

⁵¹⁷ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 316, 317.

⁵¹⁸ Cf. R. Gryson, *Les origines du célibat...*, s. 50.

⁵¹⁹ Dlatego Sobór Nicejski (325 r.) polecił sprawdzanie kandydatów na kapłanów podczas badania cf. *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 9, COGD I, s. 25. Nie wiemy jak ono dokładnie przebiegało, ale możemy sobie wyobrazić, że przybierało formę rozmowy kwalifikacyjnej, w trakcie której biskup i pozostali duchowni przepytывali kandydata. Wskazuje na to użyty w tekście przepisu grecki termin ἀνακρίνω oznaczający dokładne zbadanie, wypytывanie, ocenianie cf. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 107; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski...*, s. 47. Biskupi mogli się także posiłkować opinią osób, które poświadczaly jego moralne prowadzenie się. Wspomina o tym kanon 20 synodu w Kartaginie (III) z 397 roku cf. *Canones Carthagine*, can. 20, PL 56, kol. 425. Na ogół młody mężczyzna zanim otrzymał święcenia duchowne piastował niższe funkcje lektora, subdiakona lub ostiariusza i w ten sposób sprawdzano jego przydatność oraz obserwowano jego morale. Taką ścieżkę kariery duchownej zalecał synod w Rzymie, który zebrał się za pontyfikatu papieża Gelazego około 494/495 roku cf. *Decretum Generale Papae Gelasii*, can. 3, 4, PL 84, kol.

Gryson, który zauważył, iż nie wiemy, czy biskupi dzielali wątpliwości mnichów na temat wyświęconych kandydatów⁵²⁰. Pojawia się pytanie, dlaczego odstąpili od zwyczajowej procedury sprawdzenia przyszłych duchownych. Użyty przez Cyryla w liście grecki termin συναρπάζω może sugerować, że doszło do użycia przemocy. Oznacza on m.in. porwanie, uprowadzenie, pochwycenie i zatrzymanie oraz skrępowanie, ale można go też przetłumaczyć jako porwanie za sobą namową⁵²¹. Podejrzewam, że gdyby doszło do użycia fizycznej przemocy, to sami zainteresowani udaliby się do Aleksandrii żeby złożyć skargę, a metropolita zareagowałby znacznie bardziej stanowczo. Tymczasem Cyryl nic nie wspomniał o tym, że ci biskupi byli oburzeni lub doznali krzywdy. Możemy zatem odnieść wrażenie, że raczej dali się oni nakłonić namową. Być może za sprawą miejscowych notabli, którym zależało na umieszczeniu swoich synów w hierarchii kościelnej, aby zapewnić im społeczny prestiż i łatwe utrzymanie. Możliwe, że w ten sposób pragnęli zdobyć większy wpływ na gospodarowanie funduszami kościelnymi miejscowej wspólnoty. Niewykluczone, że posunęli się do przekupstwa⁵²². Symonia była wówczas niezwykle powszechnym zjawiskiem w Egipcie, jak i w całym wschodnim Kościele⁵²³.

Drugi problem przedstawiony Cyrylowi ukazywał poważne nadużycie ze strony mnichów, którzy zapewne w nieuczciwy sposób uzyskując święcenia duchowne, wracali do monasterów, z których ich usunięto i uzurpowali sobie posługę kapłańską. Powstaje pytanie, na jakich zasadach mogli otrzymywać święcenia kapłańskie. Z listu wynika, że udzielający ich biskupi mogli być nieświadomi, że mają do czynienia z mnichami usuniętymi z monasteru. Ewa Wipszycka zauważyła, że już w czasach Atanazego zdarzały się przypadki, że biskupi udzielali święceń mnichom spoza swoich diecezji. Atanazy w jednym ze swoich listów ostro potępił taką praktykę⁵²⁴. Przypuszczam, że musiała to być podobna sytuacja. Być może kilku niesubordynowanych mnichów udało się poza granice własnej diecezji, żeby uzyskać święcenia duchowne. Ponieważ w owym czasie niektórzy biskupi przejawiali nabożny stosunek do mnichów, toteż bez problemu dali się nakłonić do udzielenia im sakry.

798, 799. Musimy jednak zauważyć, że na Wschodzie tego typu droga awansu kościelnego mogła mieć miejsce przede wszystkim w dużych episkopalnych kościołach. W małych miasteczkach lub na wsi o obsadzie w miejscowym kościele często decydowała aktualna potrzeba. Wówczas biskup zasięgał opinii na temat kandydata u miejscowych notabli i innych mieszkańców. W Egipcie wielu duchownych rozpoczęło służbę w Kościele od funkcji diakona lub prezbitera cf. E. Wipszycka, *Les ordres mineurs...*, s. 183.

⁵²⁰ R. Gryson, *Les origines du célibat...*, s. 50.

⁵²¹ Cf. συναρπάζω, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 1307; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski...*, s. 917.

⁵²² Cf. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 309.

⁵²³ Cf. E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 95, przypis 2; eadem, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte...*, s. 195-212. W Egipcie rozwojowi praktyki symonii sprzyjały również specyficzne procedury związane z mianowaniem i wyświęcaniem biskupów cf. eadem, *The Alexandrian Church...*, s. 135, 136.

⁵²⁴ E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 329.

Oni sami najpewniej nie przyznali się do tego, że relegowano ich ze wspólnoty. Może tak postąpili, bo uważali, że niesprawiedliwie ich potraktowano. Historia ta potwierdza, że w ówczesnym Egipcie część mnichów posiadała ambicję uzyskania święceń duchownych⁵²⁵.

Na wstępie omawianego listu Cyryl wyraził troskę o to, by wszystko służyło zbudowaniu ludu (λαός) i dobrej reputacji (ὀπόληψις) Kościoła. Na uzasadnienie swoich słów przytoczył cytaty z *Księgi Kapłańskiej* „Przestrzegajcie więc Izraelitów przed nieczystością”⁵²⁶. Zaś po omówieniu wytycznych podkreślił, że ich wprowadzenie pozwoli biskupom zachować czyste sumienie oraz świętość posługi kapłańskiej. W ten sposób Cyryl uwypuklił odpowiedzialność biskupów za przeciwdziałanie lub usuwanie tego typu nadużyć. Egipscy biskupi doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że metropolita mógł wyciągnąć poważne konsekwencje ich ewentualnych zaniechań. Uważny czytelnik może zapytać, dlaczego Cyryl informował biskupów z Libii i Pentapolis o problemach mnichów z dalekiego regionu Tebaidy. Najbardziej prawdopodobne wytłumaczenie tego faktu podała Ewa Wipszycka. Uczona uważa, że treść niniejszego listu znalazła się w okólniku, który rozesłano do wszystkich diecezji podlegających metropolii Aleksandrii. W VII wieku kompilatorzy wschodniego prawa kościelnego skorzystali z egzemplarza zaadresowanego do biskupów Libii i Pentapolis⁵²⁷.

Wnioski

Przeanalizowane przeze mnie powyżej przepisy ukazują interesujący obraz posługi egipskiego duchowieństwa w IV i V wieku. Przedstawione w nich wymagania, obowiązki oraz problemy natury dyscyplinarnej w dużym stopniu pozwalają na opisanie roli duchowieństwa w codziennym funkcjonowaniu ówczesnej wspólnoty chrześcijańskiej. Omówione kanony pochodzą z trzech kolekcji: *Kanonów Hipolita*, *Kanonów Pseudo-Atanazego* i listów kanonicznych metropolitów Aleksandrii. Na podstawie ich lektury możemy wyciągnąć następujące wnioski:

- *Egipskie duchowieństwo ściśle przestrzegało hierarchicznego porządku.* Znaczenie hierarchicznej organizacji struktur Kościoła podkreślali wszyscy autorzy kanonów. U Pseudo-Hipolita znajdujemy charakterystykę pięciu funkcji kościelnych: biskupa, prezbitera, diakona, subdiakona i lektora. Autor wzorując się na treści tzw. *Tradycji*

⁵²⁵ *Ibidem*, s. 319-332.

⁵²⁶ *Księga Kapłańska* 15, 31.

⁵²⁷ E. Wipszycka, *The Alexandrian Church...*, s. 289.

apostolskiej, zamieścił również podstawowe informacje na temat ich ordynacji. Hierarchia opisana przez Pseudo-Atanazego została poszerzona o dwa kolejne stopnie: kantora i ostiariusza, który nie opisał w swojej kolekcji sposobu ustanawiania duchownych poszczególnych stopni, tylko skoncentrował się na stawianych im wymaganiach moralnych i kościelnych. U tego autora znajdujemy również potwierdzenie faktu, że w Egipcie hierarchizacja struktur kościelnych była wysoce zaawansowana, gdyż wymienia on funkcje archiprezbitera oraz archidiakona. Na straży przestrzegania tego hierarchicznego porządku stali metropolici Aleksandrii, którzy pozostawiali pewną dozę odpowiedzialności za lokalne wspólnoty podległym sobie biskupom. Przykład tego znajdujemy w jednym z listów Teofila, który odwoływał się do jurysdykcji Apolla, biskupa Lykopolis. W skład hierarchii duchownej nie był zaliczany ekonom, ale tę funkcję zazwyczaj pełniła osoba duchowna, która ściśle współpracowała z biskupem przy zarządzaniu kościelnymi funduszami.

- *Omówione przepisy potwierdzają dużą centralizację zarządzania egipskim Kościołem.* Niepodzielną władzę sprawowali w nim metropolici Aleksandrii, co bardzo dobrze ilustrują napisane przez nich listy, w których odpowiadali na pytania duchownych, podając konkretne wytyczne dotyczące rozwiązywania problemów. Spektrum spraw było bardzo szerokie, a ich zakres obejmował kwestie związane z celebrowaniem liturgii, dyscyplinę kościelną, dbałość o zachowanie ortodoksji, odwoływanie się od wyroku biskupa, usunięcie z urzędu, czy zarządzanie majątkiem kościelnym. Metropolici Aleksandrii byli nadzwyczaj dobrze zorientowani na temat problemów, jakie przeżywały lokalne wspólnoty. Wynikało to z faktu, że posiadali dobrze zorganizowaną siatkę informatorów. Pracujący dla nich diakoni, którzy rozwozili po kraju kościelną korespondencję, dodatkowo zbierali informacje na temat bieżącej sytuacji w odwiedzanych wspólnotach. W stolicy na dworze cesarskim metropolici posiadali apokryzjariuszy, którzy oprócz pełnienia roli oficjalnych przedstawicieli kurii, także szpiegowali i o wszystkim donosili do Aleksandrii.

Dla czytelnika zaskakujące może wydawać się to, że autorzy *Kanonów Hipolita* i *Kanonów Pseudo-Atanazego* ani słowem nie wspominają o nadzorze kurii aleksandryjskiej. W przypadku Pseudo-Hipolita wydaje się to w pełni zrozumiałe, skoro podpisał się imieniem biskupa żyjącego w połowie III wieku, w którym pasterze Aleksandrii zaczęli dopiero ugruntowywać w Egipcie swoją dominującą pozycję. Postawę Pseudo-Atanazego także możemy łatwo wytłumaczyć. W pewnym sensie odwołał się on do autorytetu metropolitów Aleksandrii, gdyż podpisał się imieniem jednego z nich. Ponadto jako Atanazy nakazywał duchownym, aby trzy razy w roku przypominali sobie jego wytyczne. Jednakże analizując kanony obydwu autorów, także możemy dostrzec centralistyczny sposób zarządzania.

Zredagowane przez nich przepisy podkreślały naczelną rolę biskupa w kierowaniu wspólnotą. Było to zgodne z modelem biskupa monarchicznego, który upowszechnił się na Wschodzie już na początku IV wieku. Pseudo-Hipolit nie kwestionował wprost tego porządku, ale można przypuszczać, że nie do końca się z nim zgadzał, gdyż postulował zwiększenie prerogatyw prezbiterów. Jednakże, w ówczesnej kościelnej rzeczywistości ten postulat nie mógł zostać zrealizowany. Pseudo-Atanazy był natomiast zdeklarowanym zwolennikiem silnej pozycji biskupa w obrębie wspólnoty. Jego zdaniem, jeśli biskup skrupulatnie wywiązywał się z obowiązków, to dawało gwarancję właściwego przewodnictwa. Wszyscy duchowni w diecezji mieli mu być bezwzględnie podporządkowani. Ważną sferą, w której Pseudo-Atanazy ukazał mechanizmy kościelnego centralizmu, było nadzorowanie finansów kościelnych. W tej dziedzinie biskupi mieli najwięcej do powiedzenia. Pomagającym im ekonomom, autor pozostawiał niewielką swobodę w dysponowaniu funduszami kościelnymi. O wszystkich wydatkach na rzecz wspólnoty decydował biskup.

- *Wymagania stawiane duchownym przez pseudoepigraficznych autorów były bardzo wysokie.* Wobec kandydata na biskupa Pseudo-Hipolit i Pseudo-Atanazy powielali wymagania zapisane w listach św. Pawła. Wynikało z nich, że biskup mógł być tylko raz żonaty, że powinien być dobrym nauczycielem, nie powinien być pijakiem, człowiekiem swarliwym i chciwym. Miał odpowiednio przewodzić własnej rodzinie. Pseudo-Atanazy tym wymogom poświęcił znacznie więcej uwagi, kładąc duży nacisk na uczciwość oraz pomaganie potrzebującym. Ponadto ten autor rozwiewał wszelkie wątpliwości co do tego, iż wielu duchownych wybierało tę drogę życiową dla materialnych korzyści. Pseudo-Atanazy oczekiwał również, że biskupi, którzy nie wywiązują się z obowiązków, zrezygnują z piastowanej godności. Postulat ten jednak był sprzeczny z ówczesną mentalnością i tradycją Kościoła na Wschodzie. Jeśli biskup rażąco naruszył prawo kościelne, wówczas był pozbawiany urzędu i niejednokrotnie zsyłany w odległe miejsce. Oczywiście w tej materii zdarzały się nadużycia, gdyż niektórych biskupów deponowano na podstawie fałszywych oskarżeń. O takim przypadku połączonym z wymuszoną rezygnacją pisał Cyryl Aleksandryjski. Pseudo-Atanazy nakazywał także biskupom zrezygnować z pełnienia obowiązków, jeśli jedno z ich dzieci dopuściło się poważnego grzechu. Jest jednak mocno wątpliwe, aby ten przepis stosowano w praktyce w Egipcie, jeśli biskup cieszył się poparciem miejscowego kleru.

Według Pseudo-Hipolita prezbiterzy mieli odpowiadać takim samym wymaganiom, jakim odpowiadali biskupi. Podał on jednak jeszcze jedno kryterium, którym było posiadanie wykształcenia. Zapewne chodziło mu o dobrą znajomość *Pisma Świętego* i liturgii. Możemy

jednak przyjąć, że był to jego kolejny postulat, mający na celu poprawienie jakości sprawowanej posługi. Wiemy, że w IV i V wieku wielu duchownych pochodziło z niższych warstw społecznych (szczególnie na wsi) i reprezentowało bardzo niski poziom wykształcenia. Pseudo-Atanazy poświęcił wymaganiom dotyczącym prezbiterów dużo miejsca. Autor oczekiwał, że będą „pełni zrozumienia”, co zapewne podobnie jak u Pseudo-Hipolita dotyczyło dobrej znajomości *Pisma Świętego* oraz zasad liturgii. Poza tym mieli przejawiać miłość do Boga oraz wiernych. Oznaczało to, że nie będą to wyrachowni mężczyźni, tylko tacy, którzy podjęli się swoich obowiązków wiedzeni powołaniem. Ponadto Pseudo-Atanazy nakazywał im trzy razy w roku uczestniczyć w szkoleniu organizowanym przez biskupa z zakresu prawa kościelnego. Postulowana przez niego znajomość kanonów mogła pomóc w rozwiązywaniu problemów natury dyscyplinarnej. Jednakże większość egipskiego kleru zapewne w trudnych przypadkach odwoływała się do jurysdykcji własnego biskupa. Omówione w niniejszym rozdziale odpowiedzi metropolitów Aleksandrii pokazują, że w materii stosowania prawa kościelnego nawet biskupi bywali mało samodzielni i zdarzało im się pisać do Aleksandrii w prozaicznych lub oczywistych sprawach.

Pseudo-Hipolit i Pseudo-Atanazy nie określili wprost kryteriów, jakimi biskupi mieli się kierować przy wyborze kandydatów na diakonów. Obaj skupili się na obowiązkach, jakie miała wykonywać ta grupa duchownych. Na podstawie ich analizy możemy dojść do interesujących wniosków. Według Pseudo-Hipolita diakoni mieli za zadanie wstępnego pouczenia nowoprzyjętych katechumenów o zasadach wiary. Oznaczało to, że diakoni oprócz bardzo dobrej znajomości *Biblii*, powinni także posiadać zdolności nauczycielskie. Tymczasem inne źródła z tego okresu nie poświadczają wymagania od diakonów takich kwalifikacji. Sam Pseudo-Hipolit wyraźnie stwierdzał, że „wykształcenie” było znakiem rozpoznawczym prezbiterów. Oczywiście omawiany wymóg dotyczący diakonów, może być świadectwem kryterium stosowanego w lokalnej wspólnotcie. Jednakże musimy pamiętać, że Pseudo-Hipolit kierował treść swojego zbioru do całego Kościoła. Następnie ten autor nakazywał diakonom, żeby o wszystkim informowali biskupa. Mieli znać personalia każdego chorego, co wniosek, że musieli to być bystrzy mężczyźni, którzy dobrze znali miejscową wspólnotę i żywo interesowali się losem jej członków.

Pseudo-Atanazy omówił dwa ważne aspekty posługi diakonów. Pierwszym było pomocnicze posługiwanie podczas celebracji Eucharystii (kanony 37, 39). Drugim były funkcje porządkowe, jakie pełnili podczas nabożeństw. Autor oczekiwał, że mężczyźni wykonujący powyższe zadania będą z dużym szacunkiem i powagą podchodzić do spraw

związanych z liturgią. Ponadto jeśli w czasie nabożeństwa mieli dyscyplinować wiernych, którzy nie potrafili zachować należytej ciszy, to sami musieli dawać innym przykład.

W stosunku do duchownych tzw. niższych święceń, lektora i subdiakona, Pseudo-Hipolit oczekiwał, że będą posiadać te same cnoty, jakie charakteryzowały diakonów. Możemy się domyślać, że zapewne miał na myśli pokorę i sumienność związaną z wykonywaniem powierzonych zadań. Pseudo-Atanazy poszerzył tę grupę duchownych o dwie dodatkowe funkcje - kantora i ostiariusza. W odniesieniu do duchownych tzw. niższych święceń nie omówił kryteriów związanych z wykonywanymi przez nich zadaniami. Przedstawił jedynie ich obowiązki. Jednakże zapewne stawiał lektorom i kantorom wysokie wymagania. Lektorom nakazywał, żeby objaśniali wspólnocie, to co czytali. Moglibyśmy więc sądzić, że tę funkcję musieli pełnić wykształceni mężczyźni. Jednakże egipskie teksty ujawniają, że lektorów często rekrutowano z grup społecznych, które nie miały dostępu do wyższego wykształcenia. Poza tym zdarzało się, że lektorami zostawali chłopcy w wieku dziecięcym. Pseudo-Atanazemu zależało na podniosłej oprawie nabożeństw, dlatego oczekiwał, że kantorzy będą uczyć członków wspólnoty śpiewu pieśni liturgicznych. Nie umiemy powiedzieć, czy to był tylko jego postulat, czy też faktycznie w jego diecezji taki zwyczaj miał miejsce.

- *Kanony ukazują bardzo dobrą organizację posługi duchowieństwa.*

Katechumeni. Jednym z bardzo ważnych jej przejawów, było pozyskiwanie nowych katechumenów. W opisie Pseudo-Hipolita, znajdujemy szereg szczegółowych informacji na temat przebiegu procesu przygotowania kandydata i porządku uroczystości chrztu. Znaczną jego część, autor zaczerpnął z tzw. *Tradycji apostoelskiej*. Autor precyzyjnie określił zadania, które należały do duchownych trzech pierwszych stopni hierarchii. Do diakonów należał obowiązek wstępnego pouczenia katechumenów na temat wierzeń i moralności chrześcijańskiej. Czterdzieści dni przed uroczystością chrztu, katechumen słuchał szczegółowej katechezy wyjaśniającej zasady wiary i prawa kościelnego. Następnie jeśli był gotowy, zostawał ochrzczony. Obrzędowi przewodniczył biskup a asystowali mu prezbiterzy i diakoni.

Działalność charytatywna. Przeanalizowane przepisy ukazują również bardzo dobrą organizację działalności charytatywnej, jaką prowadziło egipskie duchowieństwo. W gronie jej beneficjentów Pseudo-Hipolit wymienił: wdowy, sieroty, ubogich i chorych. Z *Kanonów Hipolita* dowiadujemy się także, że do obowiązków duchownych miało należeć przyjmowanie darów od prywatnych darczyńców i nadzorowanie ich rozdzielania. Autor nakazywał rozdysponowanie całości donacji na rzecz ubogich. Prawdopodobnie z powodu

częstych nadużyć zabronił duchownym, aby cokolwiek z tych darów zatrzymywali dla siebie. Pseudo-Hipolit omówił również dwa rodzaje spotkań (agap), które urządzano w celu rozdawania żywności dla potrzebujących. Pierwszym były agapy organizowane przez osoby prywatne, np. przez zamożnych notabli, które autor poddawał kontroli Kościoła. Nakazywał, żeby przewodniczyli im duchowni, którzy mieli pobłogosławić zebranych i spożywane przez nich pokarmy. Prawdopodobnie chodziło o to, żeby takie spotkania w prywatnych domach nie przeradzały się w libacje. Drugim rodzajem takich „uczty miłości”, były posiłki organizowane po mszy świętej. Każdy wierny przynosił jakieś dary, czy to w postaci chlebów, warzyw, czy mięsa. Po wypowiedzeniu przez biskupa lub innego duchownego błogosławieństwa, wspólnie je spożywano. Z tej okazji chętnie korzystali ubodzy, z którymi dzielono się przyniesionymi produktami. W tych agapach nie wolno było uczestniczyć katechumenom. Sprawne obsługiwanie całej rzeszy potrzebujących zapewniała ścisła współpraca diakonów z ekonomem. Prawdopodobnie diakoni dzięki dobremu rozeznaniu w sytuacji materialnej członków wspólnoty służyli informacjami, które pozwalały weryfikować, czy dana osoba rzeczywiście potrzebowała wsparcia.

Pseudo-Atanazy przedstawił więcej szczegółów dotyczących organizacji kościelnej działalności charytatywnej. Według niego miała ona obejmować: ubogich, sieroty, wdowy, chorych oraz wędrowców. Rozdawanie jałmużny miało się odbywać w każdą niedzielę i przy okazji dużych świąt kościelnych. W *Kanonach Pseudo-Atanazego* ukazano znaczącą rolę, jaką w pomaganiu ubogim pełnili ekonomowie. Autor wyraził oczekiwanie, że biskup i ekonom będą ściśle współpracować przy podejmowaniu finansowych decyzji. Jednakże wiemy, że bardzo często to biskup sam decydował na co przeznaczyć fundusze. Od Pseudo-Atanazego dowiadujemy się, że na terenie jednej diecezji mogło usługiwać wielu ekonomów. Jednakże za cały majątek diecezji odpowiadał ekonom usługujący w episkopalnym kościele. Zarządzał on wszystkimi magazynami należącymi do Kościoła, w których gromadzono zboże, oliwę, owoce i nasiona. Ponadto jego pieczy był powierzony skarbiec, w którym przechowywano środki finansowe, precjoza i naczynia liturgiczne. Poza tym zabezpieczał środki, niezbędne do opiekowania się chorymi w przykościelnych *ksenodochiach*. Pseudo-Atanazy przyznawał mu niedużą swobodę w dysponowaniu środkami. Jeśli chciał doraźnie wesprzeć ubogich, to nie mógł na ten cel przeznaczyć więcej niż 1 artaba (czyli około 29-46 litrów). Na wykonywanie większych operacji finansowych musiał posiadać zgodę biskupa. Oprócz ekonoma kościoła episkopalnego (diecezjalnego) w diecezji powoływano też ekonomów parafialnych lub takich, którzy zawiadywali majątkiem kościołów otwieranych okazjonalnie (np. martyriony). Raz w roku ekonom diecezjalny dokonywał inwentaryzacji

naczyń liturgicznych, którymi się opiekowali. Pseudo-Atanazy postulował utworzenie w skarbcu finansowej rezerwy celowej, która byłaby wykorzystywana w czasie nadzwyczajnych sytuacji.

Zarządzanie środkami finansowymi bardzo często stanowiło pokusę do nieuczciwego bogacenia się. Pseudo-Atanazy ujawnia, że w Egipcie musiał być to duży problem, który dotyczył biskupów i duchownych zajmujących się pomaganiem potrzebującym. Dlatego postulował, żeby miary, które służyły do odmierzania zboża i oliwy były opieczętowane. W kwestii dostępu do kościelnego skarbcza oraz magazynów z żywnością, ustanowił mechanizm kontrolny, który polegał na zabezpieczeniu ich trzema pieczęciami: biskupa, archiprezbitera i ekonoma oraz wspólnym ich otwieraniu.

Przy omawianiu tematu organizowania działalności charytatywnej, musimy jeszcze przypomnieć o dwóch postulatach Pseudo-Atanazego. Pierwszy dotyczył pobierania na rzecz ubogich pierwocin zbiorów i dziesięcin. Jednakże, w IV i V wieku nie praktykowano na Wschodzie odprowadzania przymusowej dziesięciny i obowiązywała pełna dobrowolność ilości składanych darów. Oczywiście miejscowy obyczaj i presja wspólnoty mogły tu odgrywać pewne znaczenie, ale cesarze bizantyńscy sprzeciwiali się wprowadzeniu takiego obowiązku. Wynikało to z faktu, że Kościół korzystał z licznych przywilejów o charakterze fiskalnym i majątkowym oraz z dotacji w postaci subwencji zbożowych. W drugim Pseudo-Atanazy nakazywał, żeby duchowni, trudniący się uprawą roli, pozostawiali część zbiorów na polu dla ubogich, a pierwociny oddawali Kościołowi. Jego wprowadzenie w życie także wydaje się mocno wątpliwe. Jest mało prawdopodobne, żeby duchowni, którzy z własnych dochodów opłacali dzierżawę roli i płacili podatki, zgodzili się na kolejne obciążenie. Istniejący wówczas system pomocy socjalnej, oparty na darowaniu jałmużny oraz subwencjach zbożowych, wydawał się wykluczać taką potrzebę. Wiemy jednak dobrze, że ilość osób potrzebujących była na tyle duża, że nie wszyscy mogli otrzymać pomoc. Być może stąd ten postulat Pseudo-Atanazego.

Sprawę pomocy potrzebującym poruszył także w swoim liście kanonicznym metropolita Aleksandrii, Teofil, który wśród uprawnionych do korzystania ze wsparcia Kościoła wymienił: wdowy, ubogich i wędrowców. Arcybiskup napominał ekonomów, aby nie przywłaszczali sobie majątku kościelnego.

Osobnym aspektem wspomagania potrzebujących, było opiekowanie się chorymi. Temat ten przykuł w dużym stopniu uwagę Pseudo-Hipolita. Polecał on, aby diakon informował biskupa o wszystkich chorych. Przypominał, że biskup powinien ich odwiedzać. Chorzy, którzy nie posiadali krewnych lub byli ubodzy, mogli korzystać z leczenia i opieki

w przykościelnych dormitoriach. Pseudo-Hipolit nakazywał biskupowi, żeby utrzymywał chorych i dbał o ich potrzeby. W jego imieniu miał być za to odpowiedzialny ekonom. Autor zadbał również o to, aby chorzy prezbiterzy mieli udział w Eucharystii, gdy któryś z nich zaniemógł, to diakon miał przynieść mu chleb ofiarny i wino, aby mógł je własnoręcznie przyjąć.

Pseudo-Atanazy również poruszył temat zajmowania się chorymi. Autor zganił biskupów, którzy zaniedbywali ich odwiedzanie. Do składania takich wizyt zachęcał również prezbiterów. Ich uwadze szczególnie polecał chorujących bezdomnych, których należało przyjąć do przykościelnego *ksenodochium*. Jeśli się tam już znaleźli, to ekonom miał zaspokoić ich podstawowe potrzeby materialne i zadbać o lekarstwa oraz wyżywienie.

W IV i V wieku w Egipcie kościelne służby zajmowały się chorymi na stosunkowo wysokim poziomie. Ubogich chrześcijan podupadłych na zdrowiu umieszczano w *ksenodochiach*, które tworzone przy kościołach, monasterach, lub w ramach prywatnych fundacji. W Aleksandrii zabieraniem bezdomnych chorych z ulicy, zajmowali się *parabolanie*. Pomagało to zapobiegać szerszemu rozprzestrzenianiu się groźnych epidemii. Możemy zatem stwierdzić, że w tej dziedzinie, omówione przepisy potwierdzają to, co na ten temat wiemy z innych źródeł.

Kolejnym przejawem kościelnej działalności charytatywnej, była opieka nad sierotami. Pseudo-Atanazy zobowiązywał kapłanów do przygarniania takich dzieci i zadbania o ich przyszłość. Jeśli dziecko posiadało jakieś dobra, duchowny nie mógł ich sobie przywłaszczyć. Jeżeli pochodziło z biednej rodziny, to miało zostać nauczone zawodu. W momencie, gdy dorosło i wyrażało chęć służby w Kościele, to mogło ją podjąć.

Nabożeństwa, liturgia. Omówione przepisy ukazują także zaawansowaną organizację chrześcijańskiego kultu. Kanony szczegółowo precyzowały, kto mógł w nim uczestniczyć. Pseudo-Hipolit nakazywał, aby nikogo spoza wierzących, czyli katechumenów oraz pokutujących nie dopuszczano do przyjmowania komunii świętej. Pseudo-Atanazy podał, aby zabronić uczestniczenia w nabożeństwach osobom parającym się magią oraz melicjanom. Ci schizmatycy posiadali własne kościoły, ale próbowali zakłócać porządek ortodoksyjnych nabożeństw i być może nawet uprawiali prozelityzm wśród prawowiernych chrześcijan. Autor uczułał także służby kościelne, aby nie wpuszczały do środka ekskomunikowanych. Zapewne w tym przypadku miał na myśli osoby, które odmawiały podjęcia pokuty. Zakaz udziału heretyków we mszy świętej potwierdził również arcybiskup Aleksandrii, Tymoteusz. Jeżeli chcieli ponownie uczestniczyć w nabożeństwach, musieli wyrzec się herezji.

Następnym aspektem poruszonym przez autorów była częstotliwość nabożeństw. Pseudo-Hipolit pisał o codziennym zbieraniu się na jutrznię, ale kontekst pozwala nam się domyślać, że ten nakaz miał obowiązywać w okresie Wielkiego Postu. Pseudo-Atanazy postulował codzienne odprawianie Eucharystii, ale wiemy, że na Wschodzie w IV i V wieku taka praktyka się nie przyjęła. Od Tymoteusza, metropolity Aleksandrii dowiadujemy się, że w tym mieście pod koniec IV wieku celebrowano msze święte w sobotę i niedzielę.

Autorzy omówionych przepisów szczegółowo omówili liturgiczne obowiązki poszczególnych stopni hierarchii kościelnej. Od Pseudo-Hipolita dowiadujemy się jak wyglądała liturgia chrztu. Pseudo-Atanazy dosyć dokładnie omówił organizację Wielkanocy. Z przytoczonych kanonów dowiadujemy się, jak duże znaczenie odgrywały funkcje porządkowe diakonów, subdiakonów i ostiariuszy.

Duchownych podczas nabożeństw także obowiązywała dyscyplina. Przedstawione jednak w przepisach problemy świadczą o tym, że ją często naruszano. Pseudo-Hipolit przy pomocy tworzonego prawa próbował zwalczać nagminne spóźnianie się duchownych na nabożeństwa, czy swobodne pogawędki w prezbiterium podczas mszy świętej. Dużo szersze spektrum naruszania dyscypliny w tym zakresie omówił Pseudo-Atanazy. Od biskupa oczekiwał, że w noc poprzedzającą Eucharystię powstrzyma się od współżycia z żoną. Wiemy, że tego samego wymagano także od prezbiterów i pozostałych żonatych duchownych. Nie umiemy jednak powiedzieć, co się działo, jeśli biskup odbył stosunek z żoną i się do tego przyznał. Nie wiemy, czy wówczas zastępował go jeden z prezbiterów. Innym problemem była absencja lub notoryczne spóźnianie się na nabożeństwa duchownych, którzy pracowali. Pseudo-Atanazy przewidywał w związku z tym ograniczenie lub pozbawienie ich udziału w darach składanych na rzecz Kościoła. Czasem problemów nastroczało też niewłaściwe zachowanie się diakonów podczas liturgii.

- *Przepisy pokazują, że pod koniec IV i na początku V wieku jednym z podstawowych wyzwań egipskiego duchowieństwa, wciąż była aktywność melicjan i arian. Temat ten przewija się wielokrotnie w Kanonach Pseudo-Atanazego. Interesujący jednak pozostaje fakt, że autor wynienił jedynie melicjan, zupełnie milcząc na temat działalności arian. Mając na uwadze ortodoksyjność liturgii, zakazywał kantorom korzystania z melicjańskich śpiewników. Melicjanie nie byli heretykami i nie wyznawali odmiennej doktryny, niemniej byli rygorystami, którzy stworzyli odrębne struktury kościelne. Nie wiemy, czym różniły się używane przez nich śpiewniki. Autor sugerował, że nie były zgodne z tym co napisano, a sam zezwalał na wykonywanie w czasie liturgii wyłącznie *Psalmów*. Najwidoczniej repertuar pieśni melicjan był szerszy i na dodatek musiał się cieszyć pewną*

popularnością, skoro niektórzy kantorzy decydowali się go wykonywać w kościele. Pseudo-Atanazy dał też do zrozumienia, że melicjanie próbowali zakłócać porządek nabożeństw. Dlatego nakazywał, aby ostiariusze bacznie strzegli drzwi wejściowych do świątyni. Sytuacja musiała być napięta, skoro autor wydał ostiariuszom polecenie, żeby z powodu zagrożenia ze strony wrogów, pilnowali kościołów w nocy.

Na temat stanowiska w sprawie arian Atanazy Aleksandryjski napisał do Rufiniana. Omówił sytuację duchownych, którzy za panowania Konstancjusza poparli herezję arianą, a po jego śmierci chcieli powrócić do ortodoksyjnego Kościoła. Z listu wynika, że arianie, którzy pozyskali poparcie cesarza, stosowali przemoc wobec ortodoksyjnych biskupów. Tym, którzy zostali przymuszeni do przejścia na ich stronę, ale nie włączyli się w nurt ich działalności, Atanazy pozwalał zachować status duchownych. Tym, którzy aktywnie poparli herezję i weszli do grona jej przywódców, pozwalał powrócić do Kościoła, ale bez zachowania funkcji duchownych.

Dziewiętnaście lat później Tymoteusz Aleksandryjski ponowił zakaz uczestniczenia arian we mszy świętej. Nie wiemy, dlaczego autor musiał się wypowiedzieć w tej sprawie, skoro w Egipcie starano się nie wpuszczać heretyków do kościołów. Być może ma to związek z obradami soboru w Konstantynopolu (381 r.), w których brał udział. Niewykluczone, że tam poproszono go o sprecyzowanie stanowiska.

Teofil, następca Tymoteusza, musiał się zająć sprawą arianizujących duchownych, którzy wciąż zarządzali niektórymi parafiami na terenie Egiptu. Metropolita polecił na ich miejsce powołać ortodoksyjnych kapłanów. Oznacza to, że około 385 roku w niektórych egipskich miejscowościach, arianie wciąż posiadali silną pozycję. Skuteczność działań przeciwko takim ugrupowaniom była często uzależniona od lokalnej sytuacji. Wpływ na to mogła mieć liczba arian zamieszkujących daną miejscowość oraz to, czy miejscowi notable ich popierali.

- *Przeanalizowane kanony pozwalają przypuszczać, że egipscy duchowni często naruszali dyscyplinę wewnątrzkościelną, przez co uchybiali ideałowi posługi. Wśród różnych problemów, których nastroczało łamanie prawa kościelnego przez duchownych Pseudo-Hipolit wymienił: zmienianie miejsca zamieszkania przez prezbiterów; spóźnianie się na nabożeństwa; pogawędki przy ołtarzu podczas liturgii i nie chronienie ołtarza przed owadami.*

Pseudo-Atanazy omówił dużo szersze spektrum przeróżnych nadużyć. Podając kryteria, którym mieli sprostać duchowni, pisał, że wielu z nich podejmowało się tej służby dla materialnych korzyści. Pisał, że niektórzy biskupi zaniedbywali obowiązki, oglądali się za kobietami, byli despotami, przyjmowali łapówki, byli wyniośli, faworyzowali bogatych.

Wielu duchownych było nieuczciwych. Oszukiwali ubogich odmierzając zaniżoną miarą produkty sypkie, lub przywłaszczali sobie część darów przynoszonych na ich potrzeby. Pseudo-Atanazy poruszył też wątek nieuczciwości kościelnych ekonomów, którzy zatajali część dochodów i zabierali je dla siebie, albo okradali kościelne skarbce i magazyny.

Innym problemem było łączenie pracy zawodowej z kościelnymi obowiązkami. Niektórzy z tego powodu kapłani opuszczali nabożeństwa. Dlatego autor postulował, żeby kapłani utrzymywali się wyłącznie z darów wspólnoty. Oczywiście nie było to możliwe, gdyż ówczesni kapłani przeważnie posiadali rodziny, które musieli wyżywić. Wydaje się, że na taki sposób utrzymywania kleru mogła sobie pozwolić kuria aleksandryjska, do której spływały cesarskie dotacje oraz dary z całego kraju. Podejrzewam, że w przeciętnym biskupstwie, którego dochody były uzależnione od ilości dorocznych plonów oraz dobrej woli metropolity, który mógł, ale nie musiał co nieco uszczknąć z otrzymywanych subwencji, taki sposób nie wchodził w grę.

Zdarzało się także, że niektórzy duchowni zamiast dawać dobry przykład, hołdowali światowemu rozrywkom. Chodzili na wyścigi rydwanów lub na walki ze zwierzętami, do teatrów na nieobyczajne przedstawienia i w inne miejsca związane z pogańskim kultem. Pseudo-Atanazy zawieszał takich kapłanów w pełnieniu obowiązków i nakazywał przez rok pościć. Surowość nakładanej przez niego kary jednoznacznie wskazuje na to, że niewłaściwe rozrywki musiały być popularne wśród kleru. Upijanie się duchownych także musiało być dosyć powszechne, gdyż autor stanowczo występował przeciw wszelkiemu nadużywaniu alkoholu. Pozwalał jedynie na góra dwa kubki wina dziennie.

Duchowni nie byli również wolni od kłopotów małżeńskich. Niektórzy zdradzali żony, inni posiadali konkubiny, a jeszcze inni się rozwodzili, żeby się związać z kolejną kobietą. Przepisy dają nam do zrozumienia, że dzieci niektórych kapłanów, sprawiały im problemy wychowcze. Zdarzało się, że młodzi ludzie zaczęli się interesować praktykami magicznymi lub wiedzeni zwykłą ciekawością, chodzili oglądać teatralne popisy nagich tancerek.

Duchownym niejednokrotnie stawiano zarzuty, które wymagały przeprowadzenia specjalnego dochodzenia. Przykładem może być oskarżenie o zgwałcenie kobiety, jakie wysunięto pod adresem niejakiego prezbitera Bistosa. Teofil Aleksandryjski nakazał przeprowadzenie w tej sprawie śledztwa, a jeśli zarzut by się potwierdził, miał on zostać usunięty z urzędu i ekskomunikowany. Ponieważ duchownym często stawiano również fałszywe zarzuty, Pseudo-Atanazy nakazywał, aby rozpatrywać tylko te, które potwierdzało trzech świadków. Podobne zarządzenie wydał Teofil Aleksandryjski. Na soborze w Konstantynopolu (381 r.) ustanowiono przepis prewencyjny, który zobowiązywał

oskarżającego do wyznaczenia kary za zarzucane przestępstwo, którą musiał ponieść sam, jeśli jego zeznania okazałyby się fałszywe. Jednakże wiemy, że przepisy te często nie odnosiły skutku i sami biskupi wystawiali przeciwko innym duchownym kłamliwych świadków.

Na podstawie omówionych przepisów nie możemy jednoznacznie oceniać skali negatywnych zjawisk, jakie miały miejsce w egipskim Kościele. Naruszanie dyscypliny kościelnej przez duchownych na pewno miało często miejsce, wiemy o tym też z innych źródeł. Nie oznacza to jednak, że nadużycia i inne patologie w nim dominowały. Musimy pamiętać, że pseudoepigraficzni autorzy przede wszystkim nakreślali ideał, jakiemu mieli odpowiadać członkowie kleru. Dlatego zapewne przy tworzeniu swoich kanonów posiłkowali się obserwacjami dotyczącymi ich własnego środowiska. Wiemy, że na pewno tak uczynił Pseudo-Atanazy. Nie uprawnia nas to jednak do wyciągania zbyt daleko idących wniosków. Podobnie ma się rzecz z kanonami metropolitów Aleksandrii, którzy rozwiązywali konkretne problemy w określonych sprawach.

Obraz egipskiego duchowieństwa, jaki nakreślają kanony zawarte w trzech omówionych kolekcjach, jest niezmiernie interesujący. Kościelne struktury posiadały wysoki stopień hierarchizacji, ale nie oddalało to członków kleru od wiernych. Wręcz przeciwnie, autorzy postulowali, aby duchowni żywo się interesowali świeckimi członkami wspólnoty. Z dokumentów papirusowych dowiadujemy się, że taka sytuacja rzeczywiście miała miejsce. Bardzo dobra organizacja posługi duchownych miała wychodzić naprzeciw potrzebom wierzących oraz katechumenów. W egipskim społeczeństwie nie do przecenienia była charytatywna działalność Kościoła, dzięki której tysiące potrzebujących mogły przeżyć. Rozwinięty program pomocy socjalnej wspierał nie tylko rzesze biedaków, czy nieuposażone wdowy, ale także rozwiązywał problem wychowywania sierot oraz opieki dla chorych i umierających. W IV i V wieku działalność duchownych nie była wolna od napięć. Przyczyniała się do nich aktywność melicjan i arian, którzy oprócz rozbijania kościelnej jedności, próbowali naruszać porządek nabożeństw i zagrażali bezpieczeństwu budynków kościelnych. Twórcy przepisów nakazywali duchownym, aby zachowywali czujność i unikali kontaktów ze schizmatykami i heretykami. Tym samym opowiadali się po stronie ortodoksji. W odniesieniu do omówionych kolekcji musimy również zauważyć, że chociaż ich autorzy stawiali duchownym wysokie wymagania, to z drugiej strony ukazywali ich jako słabych ludzi, którzy również dopuszczali się wykroczeń. Należy jednak docenić fakt, że byli przy tym konsekwentni i nakładali stosowne kary na duchownych, którzy łamali kościelne prawo. Zachowywanie przez członków kleru dobrego imienia było dla nich sprawą nadrzędną.

Ponieważ wiązało się z odpowiedzialnością za prowadzenie wierzących do zbawienia, a poza tym stawało się świadectwem dla tych wszystkich, którzy nie byli chrześcijanami.

Azja Mniejsza

4. Posługa duchowieństwa w świetle *Kanonów Bazylego*

Przyglądając się kanonom, które pochodzą z listów zredagowanych przez Bazylego, musimy pamiętać, że był to człowiek bardzo dobrze wykształcony, który uczył się w najlepszych uczelniach epoki w Konstantynopolu i Atenach. Pochodził z dobrze sytuowanej chrześcijańskiej rodziny. Wyrastał w środowisku, które żyło ewangelicznymi ideałami. Zapewne to musiało mieć ogromny wpływ na jego życiowe wybory. Na studiach zdobył wiedzę i umiejętności oparte na fundamentach klasycznego wykształcenia. Dzięki nim posiadał dużą łatwość wymowy oraz potoczysty styl pisarski. Nie posiadał jednak ambicji związanych

z kontynuowaniem świeckiej kariery. Doświadczenie w pracy duszpasterskiej zdobywał pełniąc funkcje kościelne, najpierw prezbitera, a później biskupa Cezarei. Jednakże jego głównym życiowym celem, stało się praktykowanie ascezy⁵²⁸. Chcąc lepiej poznać taki sposób egzystencji, udał się w podróż po wschodnich ośrodkach monastycznych, odwiedzając Aleksandrię w Egipcie, Palestynę i Syrię⁵²⁹.

Bazyli niewątpliwie był płodnym autorem, pozostawił po sobie około czterystu listów, kilka traktatów, reguły monastyczne oraz zbiór homilii. Jego pisarski dorobek już w V wieku cieszył się dużym autorytetem. Z napisanych przez niego ośmiu listów oraz fragmentów *Traktatu o Duchu Świętym*, wyodrębniono dziewięćdziesiąt dwa kanony⁵³⁰. Wspomniane

⁵²⁸ Cf. J. Naumowicz, *Wstęp*, [in:] Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, red. M. Starowieyski, t. 1, "Źródła monastyczne" 5, Kraków-Tyniec 1994, s. 10-29; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, s. 3-26; R. van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, s. 22; A. Żurek, *Święty Bazyli Wielki*, Kraków 2009, s. 18-50.

⁵²⁹ Cf. Basilius Caesariensis, *Epistula CCXXIII*, [in:] Saint Basil, *Letters 186-248*, transl. R.J. Deferrari, LCL 243, Cambridge Mass.-London 1930, s. 292-295.

⁵³⁰ Wspomniane dziewięćdziesiąt dwa kanony pochodzą z: *Pierwszego Listu Kanonicznego do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanony 1-16); *Drugiego Listu Kanonicznego do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanony 17-50); *Trzeciego Listu Kanonicznego do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanony 51-85); *Listu do Amfilocha, biskupa Ikonium* (kanon 86); *Listu do Diodora, biskupa Tarsu* (kanon 87); *Listu do prezbitera Paregoriusza* (kanon 88); *Listu do chorepiskopów* (kanon 89); kolejnego *Listu do chorepiskopów* (kanon 90) oraz z *Traktatu o Duchu Świętym* (kanony 91-92).

pisma powstały w czasie jego pontyfikatu w latach 370-379⁵³¹. Jest to najobszerniejszy zbiór norm kościelnych, który zawarto w kolekcji *Kanonów Ojców Greckich*.

Wśród analizowanych przeze mnie kanonów pochodzących od małaazjatyckich autorów, jedynie Bazyli omówił różne aspekty posługi duchownych. Jego wytyczne koncentrowały się na wykroczeniach członków kleru oraz na środkach dyscyplinarnych, które w takich przypadkach należało zastosować. Z tego powodu zdecydowałem się je pogrupować i omówić tematycznie.

4.1 Moralność seksualna duchownych

Naszą analizę rozpoczniemy od kanonu 88, którego treść stanowi list do niejakiego prezbitera Paregoriusza⁵³². Bazyli upominał w nim adresata z powodu zamieszkiwania z kobietą. Rzecz ciekawa, że strofowany kapłan miał siedemdziesiąt lat. Z kontekstu wynika, że owa niewiasta (συνείσακτοι) nie była jego żoną, tylko mu usługiwała i zapewne wykonywała typowe prace domowe. Nie wiemy, czy Paregoriusz był wdowcem, czy też wcześniej żył samotnie, ale autor daje do zrozumienia, że zobowiązał się do życia w celibacie. Bazyli odwołał się do ustaleń Soboru Nicejskiego z 325 roku. Uchwalony na nim kanon 3 zakazywał duchownym wspólnego zamieszkiwania z συνείσακτοι, czyli takimi gospodyniami⁵³³. W ten sposób ojcowie soborowi przeciwdziałali powstawaniu dwuznacznych sytuacji i zwalczali zakamuflowane formy konkubinatu. Dla Bazylego istotę problemu stanowiły tutaj dwie sprawy: złamanie przyrzeczenia życia w samotności oraz danie innemu pretekstu do zgorszenia⁵³⁴. Dlatego biskup Cezarei stanowczo nakazał sędziwemu

⁵³¹ H. Ohme, *Sources of Greek Canon Law...*, s. 98.

⁵³² *Can. Basil.*, can. 88, s. 169-172. W niektórych rękopisach adresat listu ma na imię Grzegorz cf. *PG* 32, kol. 401, 402, przypis 60.

⁵³³ Cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 3, COGD I, s. 21. Roy J. Deferrari w objaśnieniu do omawianego listu napisał, że συνείσακτοι były kobietami, które często zamieszkiwały w domach kapłanów, żeby się zajmować domowymi obowiązkami cf. Saint Basil, *Letters 1-58*, transl. idem, LCL 190, Cambridge Mass.-London 1930, s. 348, przypis 1. Moim zdaniem fakt, że w niniejszym przepisie jest mowa na temat obcych kobiet zamieszkujących z kapłanami, potwierdza kanon 16 synodu w Kartaginie (III) z 397 roku cf. *Canones Carthagine*, can. 16, *PL* 56, kol. 425. Roger Gryson (*Les origines du célibat...*, s. 91) uważa, że niniejszy kanon miał na celu ochronę reputacji Kościoła i stanowił wymóg, aby kapłani unikali zamieszkiwania pod jednym dachem z młodymi kobietami, które znalazły schronienie u krewnych tych duchownych. Henryk Pietras (*Sobór Nicejski (325)...*, s. 147) nie wyjaśnia o jakie kobiety chodziło w tym kanonie. Uczony skoncentrował się na sprawie ówczesnego stanowiska w kwestii celibatu, przyznając, że z zasady na kapłanów ustanawiano żonatych mężczyzn. Ponadto omówił różnice, jakie wynikały z przyjmowania lokalnych wytycznych w tej sprawie.

⁵³⁴ W odpowiedzi na próby tłumaczenia się Paregoriusza, Bazyli nieco złośliwie napisał, że jest pewien, iż siedemdziesięcioletni kapłan nie mieszka z kobietą dla namiętności. Ta wypowiedź pozwala przypuszczać, że ta kobieta mogła być dużo młodsza. Nie wiemy czy Bazyli znał apokryficzną opowieść o Zuzannie i dwóch starcach, z której jasno wynika, że sędziwy wiek nie zabezpiecza przed pożądanymi myślami cf. *Księga Daniela* 13, 1-64.

prezbiterowi, żeby odesłał tę niewiastę do monasteru i żeby znalazł sobie mężczyzn do pomocy. Ponieważ Paregoriusz próbował się wcześniej usprawiedliwiać i zaczął innych oskarżać

o pomówienia i złą wolę, toteż Bazyli zagroził mu sankcjami zawieszenia w obowiązkach i w ostateczności ekskomuniką.

W IV i V wieku na Wschodzie nie wymagano od duchownych, żeby zachowywali celibat⁵³⁵. Bazyli miał tego doskonałą świadomość, gdyż sam w swojej korespondencji wymienił kilku biskupów, którzy wówczas lub wcześniej byli żonaci⁵³⁶. Znał również dobrze prawo cesarskie, które wyłączało z obowiązków kurialnych duchownych oraz ich synów, jeśli usługiwali w Kościele⁵³⁷. Niewątpliwie jemu samemu bardzo bliskie były ideały życia monastycznego, dlatego zachowywał celibat⁵³⁸. Niemniej w niniejszym kanonie nie wyrażał on oczekiwania, że wszyscy prezbiterzy jego diecezji będą pozostawać w stanie bezżennym. Poświadczają to zresztą inne przepisy jego autorstwa, które szczegółowo omawiam poniżej⁵³⁹. Moim zdaniem w przypadku Paregoriusza dużą rolę odgrywał fakt, że wcześniej złożył takie ślubowanie. Sugerowałoby to, że być może był mnichem i prezbiterem. W

⁵³⁵ Cf. przypis 6. Wzorem zachodnich synodów w Elwirze (ok. 306 r.) i Arles (314 r.) biskupi na Wschodzie próbowali nałożyć na duchownych trzech pierwszych stopni obowiązek pozostawania bezżennymi po przyjęciu święceń. Synod w Ankyrze z 314 zarządził, że diakoni w momencie święceń musieli określić, czy będą zachowywać celibat, czy też się ożenią cf. *Canones Ancyranus*, can. 10, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 64. Synod w Neocezarei (314-319) w Azji Mniejszej polecał prezbiterom, żeby po święceniach żyli w celibacie, jeśli są kawalerami lub staną się wdowcami cf. *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 1, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 75. Takie samo stanowisko zajmował na terenie Syrii autor *Konstytucji apostolskich*, który odniósł ten wymóg do pierwszych trzech stopni kościelnej hierarchii cf. *Const. Ap.* VI, 17, 1-2, SC 329, s. 346-349. Jednakże wielu duchownych na Wschodzie nie przestrzegało niniejszych przepisów. Dlatego w VII wieku Sobór *in Trullo* (691/692 r.) w kanonie 6 ostatecznie nakazał, żeby prezbiterzy, diakoni i subdiakoni po przyjęciu święceń się nie żenili. Kanon 13 pozwalał tym duchownym, którzy mieli żony, aby z nimi współżyli. Wstrzemięźliwość musieli zachować jedynie w dniu sprawowania liturgii cf. *Concilium Trullanum – 691/692*, can. 6, 13, COGD I, s. 234, 239.

⁵³⁶ Bazyli pisał o tym, że wspomniani przez niego biskupi mieli dzieci lub wnuki. Należeli do nich Elpidiusz, biskup Hellespontu; Pojmen, biskup Satale (Armenia); Ewippiusz, biskup ariański cf. Basilius Caesariensis, *Epistulae CCVI, CCXXIX, CCXLIV*, [in:] Saint Basil, *Letters 186-248*, transl. R.J. Deferrari, LCL 243, Cambridge Mass.-London 1930, s. 176-181; 352-355; 466, 467.

⁵³⁷ *CTh*, XVI, 2, 9, s. 442. Bazyli powoływał się na to prawo w liście do Modestusa, który pełnił urząd *praefectus pretorio per Orientem* w czasie rządów cesarza Walensa cf. Basilius Caesariensis, *Epistula CIV*, [in:] Saint Basil, *Letters 59-185*, transl. R.J. Deferrari, LCL 215, Cambridge Mass.-London 1928, s. 194-197.

⁵³⁸ Na temat stosunku mnichów do spraw związanych z małżeństwem i seksem cf. W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni...*, s. 265-270. Zdarzało się, że mnisi zajmowali skrajną postawę wobec posługi żonatych kapłanów. Niektórzy uczniowie Eustacjusza z Sebasty występowali m.in. przeciwko przyjmowaniu komunii od żonatych prezbiterów. Sprawą tą zajął się synod w Gangrze, który zebrał się około 340 roku. Postanowiono na nim, że nikt nie powinien odmawiać przyjmowania komunii od żonatego kapłana, inaczej zostanie ekskomunikowany cf. *Canones Synodi Gangrensis*, can. 4, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 91. Na temat kontaktów Bazylego z Eustacjuszem i ruchu eustacjańskiego cf. J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Bazylego Wielkiego*, CT 61.4, 1991, s. 73-76; J. Naumowicz, *Wstęp*, [in:] Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne...*, s. 16-22; D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VP 30, 2010, t. 55, s. 257-264.

⁵³⁹ Pewność taką daje nam przepis Bazylego zabraniający sprawowania funkcji liturgicznych duchownym, którzy zawarli drugie małżeństwo cf. *Can. Basil.*, can. 12, s. 113.

kanonie 19 Bazyli napisał, że wówczas tylko mnisi ślubowali zachowywanie celibatu⁵⁴⁰. Wspomniana niewiasta nie mogła być żoną Paregoriusza, gdyż wtedy nie mógł by jej odesłać⁵⁴¹. Zastanawiający jest również fakt, że biskup nakazał skierować ją do żeńskiego monasteru. Niewykluczone, że była to jedna z dziewic konsekrowanych lub mniszka, którą Paregoriusz zatrudnił do prac domowych⁵⁴².

Bazyli nie występował przeciwko posługiwaniu żonatych duchownych, ale niewątpliwie zabraniał im zawierania kolejnych małżeństw. W kanonie 12 przypominał, że prawo kościelne nie pozwalało wykonywać czynności liturgicznych tym mężczyznom, którzy zawarli drugie małżeństwo⁵⁴³. Nie wiemy do jakiego przepisu odwoływał się w tym miejscu. Nie mamy również całkowitej pewności, czy ten kanon odnosił się do całej hierarchii duchownej, czy tylko do prezbiterów i diakonów. Na ten temat wśród uczonych toczy się dyskusja. Moim zdaniem przekonujące wydają się ustalenia, które poczynił Périclès Pierre Joannou. Ten uczony zauważył, że użyty w kanonie 12 termin ὑπηρεσία i oznaczający służbę dla Kościoła⁵⁴⁴, występuje również w kanonie 8 synodu w Neocezarei i został powiązany z terminem χειροτονία, który odnosił się do mianowania przez nałożenie rąk⁵⁴⁵. Stąd też można wyciągnąć wniosek, że omawiany przepis odnosił się do prezbiterów i diakonów. Bazyli nie nakazywał, aby takich duchownych pozbawiać funkcji. Być może w tej sprawie zajmował podobne stanowisko do tego, jakie wyrazili biskupi galijscy na synodzie w Walencji (374 r.). Postanowili oni, że nie będą w tej sprawie wyciągać konsekwencji wobec wcześniej wyświęconych kapłanów, jeśli inny powód ich nie dyskwalifikował w pełnieniu posługi. Taki pogląd wynikał z ich przekonania, że nie są w stanie naprawić tej sytuacji we wszystkich parafiach⁵⁴⁶. Potwierdzenie faktu, że Bazyli w sprawie digamistów nie zajmował nadzwyczaj rygorystycznego stanowiska znajdujemy w kanonie 4. Biskup Cezarei napisał, że jego poprzednicy za zawarcie trzeciego małżeństwa stosowali karę pięcioletniej ekskomuniki.

⁵⁴⁰ Cf. *Can. Basil.*, can. 19, s. 121, 122.

⁵⁴¹ Pochodzące z Syrii i uznawane na całym Wschodzie za autorytatywne źródło prawa *Kanony apostołskie* zakazywały duchownym odsyłania żon z powodu posługi w Kościele cf. *Can. ap.* 5, [in:] SC 336, s. 276, 277.

⁵⁴² Takie sytuacje musiały mieć miejsce, skoro Pseudo-Atanazy zakazywał zatrudniania dziewic w charakterze służących cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 103, s. 170.

⁵⁴³ *Can. Basil.*, can. 12, s. 113.

⁵⁴⁴ Cf. ὑπηρεσία, ἡ, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 1444.

⁵⁴⁵ Cf. B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, s. 110, przypis 201b. Niektórzy uczeni uważali, że Bazyli w kanonie 12 odwoływał się do przepisu zawartego w *Kanonach apostołskich* cf. *Can. ap.* 17, [in:] SC 336, s. 278, 279. Nie mamy jednak pewności, czy biskup Cezarei znał treść tego zbioru, gdyż jego zredagowanie datuje się na drugą połowę IV wieku, a nawet okolice 380 roku, kiedy Bazyli już nie żył. Wspomniany przepis 17 *Kanonów apostołskich* zakazywał, aby tacy mężczyźni figurowali na listach kleru, co w przypadku już wyświęconych duchownych, mogło być równoznaczne z pozbawieniem godności kościelnej.

⁵⁴⁶ *Concilium Valentinum I*, can. 1, [in:] Mansi III, kol. 492, 493.

Tymczasem on nie nakazywał wykluczać takich osób ze wspólnoty, tylko polecał, aby na okres kilku lat włączyć je do grona pokutujących⁵⁴⁷.

Interesujący jest również kanon 27, w którym Bazyli omówił sytuację prezbiterów, którzy nieświadomie zawarli „bezprawny związek małżeński” (ἄθεσμιὸν γάμω). Autor nie pozbawiał ich funkcji kościelnych, ale nalegał, żeby się powstrzymali od celebrowania Eucharystii, udzielania błogosławieństwa i innych czynności liturgicznych. Ich imiona mogły pozostać na listach kleru, dzięki czemu nadal przysługiwały im przywileje należne duchownym⁵⁴⁸. Zachodzi pytanie, jakiego rodzaju związki miał na myśli Bazyli. Nieświadome zawarcie niewłaściwego związku małżeńskiego musiało się wiązać z ukrywaniem niewygodnych faktów.

W tym przypadku musimy się odwołać do innych przepisów kościelnych. Przepisy *Kanonów apostoelskich* zabraniały duchownym poślubiania wdów, porzuconych kobiet, prostytutek, niewolnic i aktorek. Ponadto wymieniały także kobiety blisko spokrewnione, takie jak siostra żony, siostrzenica lub bratanica⁵⁴⁹. Średniowieczni komentatorzy wschodniego prawa kanonicznego, tacy jak Balsamon, Zonaras i Aristenus, proponowali właśnie taką interpretację terminu ἄθεσμιὸν γάμω, którego dotyczy omawiany kanon. Aristenus dodawał jeszcze do tej grupy kobiet obłąkane i dziewice poświęcone Bogu⁵⁵⁰. O tym, że takie sytuacje miały miejsce możemy się przekonać czytając *Kanony Teofila*. Metropolita Aleksandrii przedstawił sprawę niejakiego Maksyma, który zawarł taki bezprawny związek małżeński i od dziesięciu lat był zaliczany do grona pokutujących. Z przepisu wyraźnie wynika, że oczekiwano od niego, że powstrzyma się od współżycia. Był to warunek ponownego dopuszczenia go i jego żony do przyjmowania komunii świętej. Przypuszczalnie ów Maksym nie był duchownym, gdyż tłumaczył się nieznajomością prawa kościelnego. Interesujący pozostaje fakt, że Ojcowie Kościoła nie unieważniali takich małżeństw, które w świetle kanonów zawarto bezprawnie. Nakładali jedynie na winnych karę kilkuletniej pokuty. W przypadku duchownych tłumaczenie się nieznajomością przepisów nie wchodziło w grę. Niewykluczone jednak, że kapłan pojmujący kobietę za żonę mógł nie być świadomy stosunkowo bliskiego pokrewieństwa lub jej choroby psychicznej. Jednakże trudno jest sobie wyobrazić, aby nie wiedział jaką profesją zajmowała się żona lub czy należała do grona dziewic konsekrowanych. Możemy podejrzewać, że niektórzy w porywie uczuć lub namiętności gotowi byli wymawiać się taką niewiedzą. Płacili wówczas cenę, jaką była utrata

⁵⁴⁷ *Can. Basil.*, can. 4, s. 101, 102.

⁵⁴⁸ *Can. Basil.*, can. 27, s. 127, 128.

⁵⁴⁹ *Can. ap.* 18, 19, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁵⁵⁰ Cf. *PG* 138, kol. 675-682.

prestżu. Bazyli nie wyjaśnia, czy po odbyciu pokuty mogli powrócić do funkcji liturgicznych. Niewykluczone, że konsekwencje swojego czynu ponosili dożywotnio, lub dotąd, dopóki żyła żona. Biskup Cezarei nie napisał także, czy w ramach pokuty mieli się powstrzymywać od współżycia z żonami.

Musimy zauważyć, że i w tym przypadku Bazyli był nadzwyczaj wyrozumiały. Pozwalał takim duchownym zatrzymać godność kościelną. Na swój sposób była to dotkliwa kara, którą może traktowano jako przestrożę dla innych. Niewątpliwie odsunięcie od ołtarza było natychmiast dostrzegalne dla całej wspólnoty. Chociaż taki kapłan zachowywał tzw. pierwszeństwo, to zapewne nie udawał się do prezbiterium, nie stawał przy ołtarzu i nie udzielał też końcowego błogosławieństwa. W ten sposób mógł się stać obiektem plotek i szykan ze strony gawiedzi. Podejrzewam, że jeśli taka sytuacja miała miejsce na wsi, gdzie często mamy do czynienia z pojedynczymi prezbiterami, wówczas musiano ustanowić nowego kapłana w zastępstwie.

W kanonie 3 Bazyli odniósł się do moralności seksualnej diakonów. Postanawiał, że jeśli diakon dopuścił się πορνεία, to miał być dożywotnio przeniesiony do stanu świeckiego⁵⁵¹. Ów grecki termin jest bardzo pojemny, gdyż oznaczał wówczas rozpustę, cudzołóstwo, prostytutkę, a czasem w zależności od sytuacji, również kolejne małżeństwo. Generalnie jednak dotyczył niedozwolonych pozamałżeńskich stosunków seksualnych⁵⁵². Autor wyjaśnił, że przesunięcie ich do grona świeckich jest dostateczną karą, z racji jej nieodwracalności.

W kanonie 69 nakreślił on konsekwencje, jakie musieli ponieść lektorzy i subdiakoni, którzy współżyli przed ślubem ze swoimi narzeczonymi. Mieli być oni zawieszeni na rok w obowiązkach, po czym mogli do nich powrócić, ale bez możliwości awansu do wyższych stopni hierarchii. Jeżeli by się okazało, że odbyli stosunek z kobietą, z którą nie wiązało ich narzeczeństwo, wówczas mieli być pozbawieni funkcji dożywotnio⁵⁵³. Jak wiemy zdarzało się, że lektorami mianowano dorastających chłopców. Już po śmierci Bazylego, synod w Kartaginie w 397 roku postanowił, że lektorzy mieli czytać do momentu uzyskania pełnoletności. Następnie musieli się zadeklarować, czy się ożenią, czy też będą zachowywać celibat, inaczej mogli utracić funkcję⁵⁵⁴. Podejrzewam, chociaż o tym Bazyli nie pisał, że

⁵⁵¹ *Can. Basil.*, can. 3, s. 100.

⁵⁵² Cf. πορνεία, ἡ, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*..., s. 1121, 1122.

⁵⁵³ *Can. Basil.*, can. 69, s. 149.

⁵⁵⁴ *Canones Carthagine* (III, 397 r.), can. 18, *PL* 56, kol. 425. Na przykład Pseudo-Hipolit (*Can. Hipp.* 7, s. 360, 361) nakazywał powoływanie lektorów i subdiakonów spośród żonatych mężczyzn, a *Kanony apostołskie* (*Can. ap.* 26, [in:], *SC* 336, s. 280, 281) zezwalały im się pobierać po objęciu funkcji cf. przypisy 119 i 120.

warunkiem powrotu tych młodych mężczyzn do wykonywania zadań lektora lub subdiakona, było wzięcie ślubu z niewiastą, z którą dopuścili się grzechu⁵⁵⁵.

Bazyli w rozwiązywaniu problemów moralności seksualnej duchownych wystrzegał się skrajnej postawy, jaką prezentowali uczniowie Eustacjusza z Sebasty. Niemniej sobie i innym duchownym stawiał w tej dziedzinie wysokie wymagania. Czytając omówione przepisy powinniśmy pamiętać, że w czasie ich redagowania był mężczyzną w sile wieku. Ponieważ zdecydował się na uprawianie ascezy, zapewne doskonale rozumiał, jakie wyzwania wiążą się z panowaniem nad popędem seksualnym. Dlatego nie wymagał od żonatych duchownych zachowywania wstrzemięźliwości. Jednakże oczekiwał, że poprzestaną na jednym małżeństwie. Ponadto zabraniał im zawierania bezprawnych związków i utrzymywania pozamałżeńskich kontaktów płciowych. Biskup Cezarei posiadał jednak świadomość, jak trudno jest walczyć z różnymi słabościami. Z tego powodu był zwolennikiem nakładania na winowajców pokuty, a nie ekskomuniki⁵⁵⁶. Ponieważ jednak oczekiwał, że duchowni będą dla członków wspólnoty stanowić wzór moralnego prowadzenia się, dlatego w niektórych przypadkach przewidywał dożywotnie pozbawienie funkcji kościelnej.

4.2 Nadużycia związane z ustanawianiem duchownych

Jednym z nadużyć, któremu Bazyli poświęcił uwagę w kilku przepisach, było ordynowanie na duchownych niewłaściwych mężczyzn. Z kanonu 14 dowiadujemy się, że biskup nie pozwalał na zaliczanie w poczet kleru lichwiarzy. Dopiero po rozdaniu nieuczciwych zysków i porzuceniu tej praktyki, taki człowiek mógł zostać dopuszczony do stanu duchownego⁵⁵⁷. Oznacza to, że takie sytuacje musiały mieć miejsce. Problem udzielania przez duchownych pożyczek na procent był poruszany w IV i V wieku na wielu zgromadzeniach biskupów, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Na wszystkich zgodnie postanowiono, że jeśli duchowny nie zarzucił tego procederu, to miał być

⁵⁵⁵ Postanowienie takie podjął synod w Elwirze (306 r. ?) i chociaż samo zgromadzenie miało charakter lokalny oraz odbywało się na Zachodzie, to jednak moim zdaniem ukazuje stosunek ówczesnych biskupów do tego rodzaju przewinień cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 31, [in:] Mansi II, kol. 10, 11.

⁵⁵⁶ *Can. Basil.*, can. 3, 4, s. 100-102.

⁵⁵⁷ *Can. Basil.*, can. 14, s. 113.

pozbawiony funkcji kościelnej⁵⁵⁸. Jednakże Bazyli ten temat omówił w innym kontekście. Miał na myśli kandydatów na duchownych, którzy trudnili się lichwiarstwem. Biskup Cezarei nie poprzestawał tylko na nakazaniu zaprzestania tej praktyki. Oczekiwał znacznie więcej, że taki człowiek rozda swój nieuczciwie zdobyty majątek ubogim. Niewątpliwie była to próba, która pozwalała ocenić pobudki kandydata. Stanowcze stanowisko Bazylego zapewne miało także przeciwdziałać korupcji. Mężczyzna zajmujący się lichwą i ubiegający się o urząd w Kościele nie musiał wręczać łapówki, gdyż byłaby to jawna symonia. Wystarczyło, że biskupowi lub innemu wpływowemu duchownemu udzielił pożyczki na korzystnych warunkach i w ten sposób mógł zyskać sobie ich przychyłność. Bazyli uważał, że duchowni pełniąc posługę powinni być transparentni i budzić zaufanie, a lichwa była postrzegana jako forma nieuczciwego wyzysku⁵⁵⁹.

Kolejnym ważnym problemem związanym z ustanawianiem duchownych był nepotyzm. Z kanonu 89 dowiadujemy się, że niektórzy chorepiskopi (χωρεπίσκοποι) nadużywając swoich kompetencji pozwalali, żeby prezbiterzy wprowadzali do stanu duchownego mężczyzn, którzy byli ich krewnymi lub przyjaciółmi. Nowoordynowani często nie spełniali kościelnych wymagań, a nawet według biskupa Cezarei byli osobami niegodnymi piastowania takich funkcji. Wspomniani chorepiskopi nie stosowali odpowiedniej procedury, której celem było weryfikowanie przydatności kandydatów. Bazyli przypominał, jak ona powinna przebiegać. Najpierw miejscowi duchowni mieli się upewnić, czy kandydat nie jest porywczy, czy się nie upija i czy się moralnie prowadzi. Następnie mieli powiadomić chorepiskopa, który zasięgał opinii u wiarygodnych świadków, a jeśli kandydat się nadawał, to jego *dossier* mógł przesłać do biskupa. Z powodu opisanych powyżej nadużyć, biskup Cezarei nakazał, żeby chorepiskopi przesłali mu listy kleru usługującego w każdej gminie, a wraz z nimi informacje: przez kogo ci duchowni zostali ordynowani i jak się prowadzą. Kapłanów ustanowionych przez prezbiterów polecał pozbawić funkcji kościelnych i ponownie rozpatrzyć ich kwalifikacje. Jeśli rzeczywiście je posiadali, to mogli powrócić do stanu duchownego. Bazyli nalegał, żeby nie dopisywać nikogo do listy kleru bez jego zgody⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ Cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 20, [in:] Mansi II, kol. 9; *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 17, COGD I, s. 29; *Concilium Carthaginense* (348), can. 13, [in:] Mansi III, kol. 149; *Canones Synodi Laodicensis*, can. 4, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 132.

⁵⁵⁹ Na ten temat stosunku Ojców Kościoła, w tym Bazylego, do lichwy i zaciągania pożyczek w IV i V wieku cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire...*, s. 577-581; I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze...*, s. 44-46, 126-134.

⁵⁶⁰ *Can. Basil.*, can. 89, s. 172-175.

Chorepiskopi (χωρεπίσκοποι) byli kimś w rodzaju współczesnych biskupów pomocniczych. Posługiwali na przedmieściach lub w osadach wiejskich, ale posiadali mocno ograniczone kompetencje⁵⁶¹. Zgodnie z kanonem 13 synodu w Ankyrze (314 r.) nie wolno im było wyświęcać prezbiterów i diakonów bez zgody biskupa diecezjalnego⁵⁶². Synod w Antiochii (341 r.) powtórzył to ustalenie, pozwalając im bez zgody biskupa mianować lektorów, subdiakonów i egzorcystów⁵⁶³. Zatem przedstawiona przez Bazylego w omawianym kanonie procedura, była zgodna z ustanowionym na Wschodzie prawem kościelnym. Użyte w niej sformułowanie „τῷ τάγματι τῶν ἱερατικῶν” mówiło o włączaniu do stanu kapłańskiego. Oznacza to, że nadużycie ze strony chorepiskopów polegało na mianowaniu prezbiterów i diakonów bez zgody Bazylego. Na podstawie analizy tego przepisu Benoît Gain wyciągnął wniosek, że jednym z zadań kapadockich chorepiskopów było rekrutowanie nowych członków lokalnego duchowieństwa. Uczony postawił także tezę, że próby uniezależnienia się oraz dokonywane przez nich nadużycia spowodowały, że w V wieku ta ich funkcja zaczęła wygasać i z czasem zastąpili ich parafialni wizytatorzy (περιοδεῦται)⁵⁶⁴. Przypuszczenie to jest trudne do zweryfikowania, tym bardziej, że sam Gain przyznaje, że mamy niewiele informacji na temat kościelnej aktywności chorepiskopów⁵⁶⁵. Niewątpliwie list (kanon) Bazylego potwierdza, że w jakimś stopniu mieli wpływ na obsadę funkcji kościelnych, ale ostateczna decyzja należała do biskupa.

Dla Bazylego istotną sprawą, był oparty na tradycji kościelny porządek. Jak sam wyjaśnił, jego uznawanie zapobiegało zamętowi. Ponieważ biskup Cezarei poczuł się zlekceważony, a podległy mu kler okazał nieposłuszeństwo, dlatego podjął stanowcze środki mające na celu przeciwdziałanie kolejnym nadużyciom. W ten sposób postanowił walczyć z nepotyzmem oraz wpisywaniem na listy kleru niegodnych mężczyzn. Zabezpieczenie w postaci dwóch egzemplarzy wykazów duchowieństwa, z czego jeden miał być w posiadaniu biskupa, uzmysławiało krnąbrnym chorepiskopom, że w każdej chwili mogą

⁵⁶¹ Na temat pochodzenia funkcji i obowiązków chorepiskopów we wschodnim Kościele cf. D. Spataru, *Sacerdoti e Diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoce*, Bologna 2007, s. 246-275; A. Di Berardino, *Chorbishop (chorepiscopus)*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 503, 504. D. Ceccarelli Morolli, *Chorbishop*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 412-414.

⁵⁶² *Canones Ancyranī*, can. 13, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 65.

⁵⁶³ *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 10, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 112.

⁵⁶⁴ B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, s. 98, 99. Badacz odwołał się do postanowienia zapisanego w kanonie 57 synodu w Laodycei, który zakazywał ustanawiania dla wsi i posiadłości wiejskich biskupów, tylko wyznaczał dla nich wizytatorów. Ponadto dotychczas tam usługującym biskupom (chorepiskopom) zakazywał jakichkolwiek działań bez wiedzy metropolity cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 57, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 132.

⁵⁶⁵ B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, s. 100.

zostać skontrolowani. Bazyli jednoznacznie stwierdził, że jeśli ordynują kapłana bez jego zgody, będzie on nadal posiadać status świeckiego. W domyśle dał im do zrozumienia, że wówczas poniosą konsekwencje takiego kroku.

W innym liście do swoich chorepiskopów, który później przyjął formę kanonu 90, Bazyli poruszył sprawę symonii⁵⁶⁶. Pisał, że niektórzy zarzucali adresatom przyjmowanie pieniędzy za wyświęcanie nowych duchownych. Dla biskupa Cezarei kupczenie godnościami kościelnymi było nie do pomyślenia. Jego zdaniem, tego procederu nie usprawiedliwiał fakt, że chorepiskopi przyjmowali pieniądze już po dokonaniu konsekracji. Oczywiście autor przywołał nowotestamentowy przykład Szymona Maga, aby podkreślić, że już w czasach apostołów potępiano ten sposób uzyskiwania funkcji⁵⁶⁷. Według Bazylego ci, którzy udzielali sakry za pieniądze, stawali się niegodni służby przy ołtarzu. Dlatego tym, którzy by nie chcieli posłuchać jego napomnień, nakazywał opuszczenie stanu duchownego. Na koniec porównał praktykę symonii do zdrady Judasza⁵⁶⁸.

Bazyli emocjonalnie zareagował na doniesienia, że podlegający mu chorepiskopi dopuszczali się symonii. Pisał, że na początku nie chciał w nie wierzyć. Zgodnie z nauczaniem *Nowego Testamentu* był to poważny grzech⁵⁶⁹. Bazyli użył w tekście greckiego terminu *καπηλεία*, który generalnie oznaczał handel, ale mógł być również rozumiany jako oszukańcza transakcja⁵⁷⁰. W czasach biskupa Cezarei nie było jeszcze na Wschodzie prawnych regulacji, które by wprost zakazywały duchownym tego procederu. Dosyć radykalny przepis w tej sprawie znajdujemy w *Kanonach apostołskich*. W kanonie 29 postanowiono, że jeśli doszło do konsekracji za pieniądze, to miał zostać ekskomunikowany udzielający sakry biskup oraz wyświęcony duchowny⁵⁷¹. Jednakże, jak już wspominałem, nie mamy pewności, czy Bazyli znał treść tej kolekcji. Pierwsze oficjalne kościelne prawo na temat symonii uchwalono dopiero na Soborze Chalcedońskim w 451 roku. Przyjęty tam kanon 2 nakazywał pozbawienie godności kościelnej biskupa dokonującego takich święceń, wyświęconych za pieniądze duchownych oraz tych członków kleru, którzy w tym pośredniczyli. W przypadku, gdyby w tym procederze brała udział osoba świecka lub mnich, zarządzano ich ekskomunikę⁵⁷². Najwidoczniej jednak jego zwalczanie w łonie Kościoła nie osiągało zamierzonego celu. Dlatego w drugiej połowie V wieku

⁵⁶⁶ *Can. Basil.*, can. 90, s. 175-178.

⁵⁶⁷ *Dzieje Apostolskie* 8, 14-24.

⁵⁶⁸ *Ewangelia według św. Mateusza* 26, 14-16.

⁵⁶⁹ Cf. *Ewangelia według św. Mateusza* 10, 8-10.

⁵⁷⁰ Cf. *καπηλεία*, ή, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*..., s. 702.

⁵⁷¹ *Can. ap.* 29, [in:] SC 336, s. 282, 283.

⁵⁷² *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 2, COGD I, s. 138.

Gennadiusz, patriarcha Konstantynopola poszedł dalej i przypominał duchownym z rejonu Galacji, że praktykowanie symonii zostało napiętnowane i skutkuje wydaleniem z Kościoła⁵⁷³. Ponadto pod koniec V wieku do ustawodawstwa kościelnego potępiającego symonię dołączyło prawo cesarskie⁵⁷⁴.

Ewa Wipszycka zwróciła uwagę na fakt, że definiowanie tego nadużycia w późnoantycznym Kościele, było wielokrotnie kwestią dowolnej interpretacji. Z jednej strony od kandydata na biskupa oczekiwano, że będzie szczodry, także dla instytucjonalnego Kościoła, a z drugiej strony złożenie przez niego podarunku lub wpłacenie jakiegokolwiek kwoty pieniędzy mogło być odczytane jako próba kupienia urzędu. Uczona słusznie zauważa, że zarzut symonii często traktowano instrumentalnie, stawiając go w celu zdyskredytowania konkurenta lub adversarza⁵⁷⁵. Być może tak właśnie było w przypadku zarzutów podnoszonych przeciwko kapadockim chorepiskopom. Jednakże nie znamy bliżej okoliczności napisania tego listu i nie jesteśmy w stanie tego potwierdzić. Sam Bazyli nie zamieścił żadnych dodatkowych szczegółów tej sprawy. Uderzające jest to, że Bazyli do swoich chorepiskopów skierował list, któremu nadał formę okólnika. Nie wymienił w nim żadnego podejrzanego z imienia, chociaż według niego sprawa była powszechnie znana. Moim zdaniem istnieje duże prawdopodobieństwo, że nie dysponował żadnymi dowodami ani oficjalnymi zeznaniami świadków. Wydaje się potwierdzać to fakt, że nie podjął żadnych kroków dyscyplinarnych. Zapewne dlatego zdecydował się napisać list o charakterze moralizatorskim, z którego jednak wynikało, że dobrze zna okoliczności dokonanych nadużyć. Bazyli nie ujawnił, skąd dowiedział się o tym procederze, ale wiemy, że zdarzało mu się osobiście wizytować diecezję⁵⁷⁶. Niewykluczone, że podczas jednej z takich odwiedzin mu o tym doniesiono. Zastosowana przez niego w tym liście forma okólnika, idealnie posłużyła w późniejszym czasie do wyodrębnienia z niego kościelnego kanonu.

⁵⁷³ Can. Gennad., [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 290-299. Gennadiusz był patriarchą Konstantynopola w latach 458-471. Wspomniane postanowienie dotyczące symonii powzięto na jednym ze stołecznych synodów. Temat ten omówiłem szczegółowo w poprzednim rozdziale. Gennadiusz interweniował w sprawy kleru z rejonu Galacji, gdyż od czasu Soboru Chalcedońskiego (451 r.) jurysdykcja Konstantynopola rozciągała się również na obszar Azji Mniejszej, Pontu i Tracji cf. *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 28, COGD I, s. 150, 151; R. Kosiński, *Religie cesarstwa rzymskiego...*, s. 369.

⁵⁷⁴ Pierwszy edykt skierowany przeciwko symonii ogłosił cesarz Leon w 469 roku. Kolejne rozporządzenia zostały wydane przez cesarza Justyniana I w VI wieku. Na ten temat cf. I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze...*, s. 90, 91; S. Hübner, *Der Klerus...*, s. 171-173.

⁵⁷⁵ E. Wipszycka, *Kościół w świetle...*, s. 44-49.

⁵⁷⁶ O osobistym wizytowaniu diecezji Bazyli wspomniał w jednym z listów cf. Basilus Caesariensis, *Epistula CCXXXVII*, [in:] Saint Basil, *Letters 186-248*, transl. R.J. Deferrari, LCL 243, Cambridge Mass.-London 1930, s. 407-411.

Potwierdzał on stanowisko dotyczące symonii, które oficjalnie przyjęto na Soborze Chalcedońskim w 451 roku.

4.3 Odpowiedzialność dyscyplinarna duchowieństwa

Dla Bazylego przestrzeganie zasad prawa kanonicznego oraz niepisanej tradycji, było gwarancją zachowania w Kościele właściwego porządku⁵⁷⁷. W jednym ze swoich listów do Piotra II, metropolity Aleksandrii wyrażał podziw dla utrzymywanej w Egipcie dyscypliny kościelnej⁵⁷⁸. Podróżując po Kapadocji niejednokrotnie przekonywał się o tym, że duchowni często łamali przepisy⁵⁷⁹. Dlatego kilkakrotnie powracał do tematu konsekwencji, jakie z tego powodu wynikały. Przy okazji analizowania treści kanonu 3 wspomniałem o dożywotnim przeniesieniu diakona do stanu świeckiego bez usuwania ze wspólnoty. W dalszej części tego przepisu Bazyli wyjaśnił, że podstawą podjęcia takiej decyzji była zasada „nie będziesz karał dwa razy za to samo przewinienie” (οὐκ ἐκδικήσῃ δις ἐπὶ τὸ αὐτὸ). Według biskupa Cezarei stosowano ją w Kościele od dawna. Niniejsze prawo zostało zaczerpnięte z *Księgi Nahuma*⁵⁸⁰. I chociaż kontekst, w którym tego zdania użyto w prorockiej księdze był zupełnie inny, to w Kościele utworzono z niego formułę prawną, zgodnie z którą duchownych winnych łamania kanonów jedynie przenoszono do stanu świeckiego⁵⁸¹. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kiedy po raz pierwszy tak zinterpretowano ten biblijny fragment⁵⁸². Wiemy, że na synodzie w Kartaginie (ok. 348 r.) postanowiono, że w przypadku łamania prawa kościelnego świeckich należało ekskomunikować, a duchownych jedynie pozbawić godności. Zebrani tam ojcowie synodalni nie odwołali się do przytoczonego wersetu z *Księgi Nahuma*⁵⁸³. Pod koniec IV wieku, to samo prawo znalazło się w *Kanonach apostołskich*, a ich redaktor odniósł je do wszystkich stopni hierarchii kościelnej. Obejmowało ono wszystkie wykroczenia, w tym

⁵⁷⁷ Cf. *Can. Basil.*, can. 3, 91, s. 101, 179-185.

⁵⁷⁸ Basilius Caesariensis, *Epistula CCLXVI*, [in:] Saint Basil, *Letters 249-368*, transl. R.J. Deferrari, LCL 270, Cambridge Mass.-London 1934, s. 118-127.

⁵⁷⁹ Niemalym problemem dla biskupa Cezarei była wywrotowa działalność Atarbiosa, biskupa Neocezarei. Bazyli oskarżał go m.in. o sianie zamętu w wyniku którego doszło do łamania prawa kościelnego w Nikopolis cf. Basilius Caesariensis, *Epistula CXXVI*, [in:] Saint Basil, *Letters 59-185*, transl. R.J. Deferrari, LCL 215, Cambridge Mass.-London 1928, s. 270-273.

⁵⁸⁰ *Księga Nahuma* 1, 9.

⁵⁸¹ Kontekst wypowiedzi wyjętej z *Księgi Nahuma* dotyczył napaści wojsk asyryjskich na państwo izraelskie. Nahum zapowiadał, że ta sytuacja się nie powtórzy, gdyż Niniwa, stolica Asyrii miała zostać zniszczona cf. Na temat okoliczności upadku państwa asyryjskiego i zniszczenia Niniwy cf. H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, tłum. J. Nowacki, Warszawa 1973, s. 100-129.

⁵⁸² Być może precedensem takiego potraktowania wykroczeń duchownych był kanon 10 zredagowany przez Piotra I Aleksandryjskiego, który duchownym usuniętym z hierarchii pozwalał pozostać we wspólnocie i przyjmować komunie świętą cf. *Can. Petr. Alex.*, can. 10, s. 46-48. Jednakże w swojej argumentacji, Piotr nie przywoływał słów z proroctwa Nahuma.

⁵⁸³ Cf. *Concilium Carthaginense* (348), can. 3, 14, [in:] Mansi III, kol. 146, 149.

cudzołóstwo, krzywoprzysięstwo i kradzież. Tym razem autor powołał się na słowa zaczerpnięte z *Księgi Nahuma*⁵⁸⁴. Jeżeli rzeczywiście ta zasada należała do dawnej tradycji kościelnej, poświadczaloby to, że do treści *Kanonów apostołskich* wkomponowano dużo starszy materiał.

Drugi raz Bazyli powtórzył to prawo w kanonie 32 i odniósł jego zastosowanie do każdego grzechu śmiertelnego, czyli takiego, za który groziło wieczne potępienie⁵⁸⁵. W kanonach 51 i 70 potwierdził, że pozbawienie funkcji kościelnej w przypadku poważnego wykroczenia obejmowało wszystkie stopnie hierarchii⁵⁸⁶. Pojawia się zatem pytanie, czy duchowni przeniesieni do stanu świeckiego mogli przystępować do komunii świętej, czy też musieli odbyć pokutę. Na podstawie analizy powyższych kanonów Benoit Gain uważa, że skoro nadal należeli do wspólnoty, to mogli przystępować do sakramentu komunii⁵⁸⁷. Duchowny pozbawiony funkcji mógł się odwołać do wyższej instancji kościelnej. Jeżeli jednak ona potwierdziła decyzję, automatycznie dołączał do grona świeckich⁵⁸⁸. Odebranie godności duchownej wiązało się nie tylko z utratą wielu dotychczasowych przywilejów, ale było także równoznaczne z utratą społecznego prestiżu⁵⁸⁹. Interesującym zagadnieniem, ale wykraczającym poza ramy niniejszej dysertacji, jest to, jak na taką sytuację reagowali wierni. W małych społecznościach, w których trudno było cokolwiek ukryć, a różne wykroczenia urastały do rangi skandalu, pozbawienie kościelnego urzędu mogło być przyczyną ostracyzmu. Podejrzewam, że zawsze dużą rolę odgrywały okoliczności danej sprawy. Niemniej musimy pamiętać, że za podobne przewinienia na wiernych nakładano kilkuletnią pokutę⁵⁹⁰. Fakt, że były duchowny mógł bez ekspiacji przystępować do komunii świętej mógł rodzić napięcia, szczególnie wtedy, gdy sankcje kościelne ciążyły na jednym z miejscowych notabli. Poza tym tego typu sytuacja dawała pretekst różnym rygorystom (nowacjanom, melicianom i in.), aby podważali wiarygodność Kościoła i siali niepokój⁵⁹¹. Jednakże rzetelne przedstawienie tego zagadnienia, wymaga podjęcia w przyszłości dodatkowych badań oraz sięgnięcia do zupełnie innego rodzaju źródeł niż dokumenty normatywne.

⁵⁸⁴ *Can. ap.* 25, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁵⁸⁵ *Can. Basil.*, can. 32, s. 131.

⁵⁸⁶ *Can. Basil.*, can. 51, 70, s. 142, 149, 150.

⁵⁸⁷ B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, s. 74, przypis 62b.

⁵⁸⁸ Cf. H. Pietras, *Dymisja ze stanu duchownego i jej skutki w starożytności chrześcijańskiej*, <https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/lyk-teologii/art,117,h-pietras-dymisja-ze-stanu-duchownego-i-jej-skutki-w-starozynosci-chrzescijanskiej.html>.

⁵⁸⁹ Na temat wielu przywilejów kościelnych i fiskalnych, z których korzystali duchowni w IV i V wieku pisałem już kilkakrotnie cf. przypisy 59, 71, 173.

⁵⁹⁰ Cf. *Can. Basil.*, can. 4, 22, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 66, 67, 82.

⁵⁹¹ Bazyli pisał o tym jak należy potraktować osoby, które należały do takich ugrupowań i wyraziły chęć powrotu do Kościoła, cf. *Can. Basil.*, can. 1, 47, s.

Podsumowanie

Kanony Bazylego w bardzo ograniczonym zakresie ukazują posługę małoazjatyckiego duchowieństwa. Autor omówił w nich przede wszystkim problemy natury dyscyplinarnej, z jakimi borykał się podlegający mu kler. Nie wszyscy duchowni radzili sobie z wysokimi wymaganiami dotyczącymi moralności seksualnej. I chociaż najczęściej byli żonaci oraz nie musieli po święceniach zachowywać wstrzemięźliwości, to jednak ulegali wielu pokusom. Niektórzy z nich, jak wspomniany Paregoriusz, wbrew soborowym postanowieniom zatrudniali gospodynie, z którymi łączyły ich niejasne relacje. Inni zdradzali żony lub dopuszczali się innych wykroczeń seksualnych, których zakres mieścił się w greckim terminie πορνεία. Jeszcze inni zawierali kolejne małżeństwa (drugie, trzecie, itd.), niektórzy zaś nieświadomie lub udając niedoinformowanych, zawierali bezprawne związki małżeńskie z blisko spokrewnionymi kobietami, byłymi aktorkami, byłymi nierządnicami lub dziewczcami konsekrowanymi. Nie wiemy, czy omówione przypadki zdarzały się często. Wydaje się jednak, że prawdopodobnie tak, skoro posłużyły do sformułowania konkretnych przepisów kanonicznych.

Innym problemem, który Bazyli poruszył w związku z posługą duchowieństwa, było naruszanie porządku kościelnego. Niektórzy chorepiskopi przekraczali swoje kompetencje i bez zgody biskupa kierującego diecezją ustanawiali prezbiterów i diakonów. Ponadto ciążyło na nich oskarżenie o praktykowanie nepotyzmu i symonii. Biskup Cezarei stanowczo występował przeciwko takim nadużyciom.

Analiza powyższych kanonów pokazuje, że Bazyli nie był idealistą i doskonale zdawał sobie sprawę z ludzkich słabości. Posiadał on duże doświadczenie poparte obserwacjami dokonanymi w czasie wielu podróży. Zapewne niejednokrotnie musiał dostrzegać łamanie prawa kościelnego przez duchownych. Dlatego często wizytował parafie w diecezji i dyscyplinował swój kler. Dla niego zachowywanie prawa kanonicznego oraz kościelnej tradycji stanowiło gwarancję właściwego funkcjonowania wspólnoty chrześcijańskiej. Z tego powodu nie wahał się usuwać z funkcji duchownych, którzy popełniali poważne wykroczenia. Według niego taka sankcja miała wymiar dożywotni, ale nie wiązała się z usunięciem ze wspólnoty.

Północno-zachodnia Syria

5. Posługa duchowieństwa w świetle *Kanonów apostolskich*.

W kanonie 2 przyjętym na Soborze in Trullo (691/692 r.) uznano, że należy zachowywać przepisy zapisane w zbiorze tzw. *Kanonów apostolskich*⁵⁹². Dzieło to cieszyło się ogromnym autorytetem na Wschodzie i nikt nie podważał jego apostolskiej proveniencji. Jednakże współczesne badania krytyczne pozwoliły ustalić, że powstało ono pod koniec IV wieku w środowisku syryjskim. Miejscem jego spisania, najprawdopodobniej była Antiochia. Autor włączył do treści *Kanonów apostolskich* częściowo przeredagowane postanowienia Soboru Nicejskiego oraz wybranych synodów, które obradowały na terenie Syrii i Azji Mniejszej w IV wieku. Szczegółowe informacje dotyczące miejsca i czasu spisania oraz struktury i recepcji omawianego zbioru, zawarłem w poprzednim rozdziale. W niniejszym analizuję zapisane w nim wybrane przepisy, próbując odpowiedzieć na pytanie, jakie wyobrażenie na temat posługi duchownych posiadał twórca tego zbioru.

5.1 Biskup

Autor *Kanonów apostolskich* stawiał kandydatom do funkcji biskupa określone wymagania. Z kanonu 80 dowiadujemy się, że biskupem nie mógł zostać dopiero co ochrzczony konwertyta ani mężczyzna, który niedawno pokutował za niewłaściwy występki⁵⁹³. Nie były to nowe kryteria. Autor powtórzył jedynie to, co odnajdujemy w zaleceniach apostoła Pawła oraz to, co usankcjonowały zgromadzenia biskupów⁵⁹⁴. Od siebie jednak dodał, że byłoby niewłaściwe, aby wspólnotę pouczał człowiek, którego nie wypróbowano. W ten sposób położył nacisk na nauczycielski charakter funkcji biskupa, z którym w parze musiało iść doświadczenie. Poza tym, jeśli biskup miał napominać wspólnotę oraz stosować wobec wiernych dyscyplinarne rygory, sam musiał się cieszyć autorytetem. Jednakże wiemy, że na Wschodzie zdarzały się przypadki pomijania kanonicznych procedur. W 329 roku, raptem trzy lata po przyjęciu chrztu, w Nazjanzie powołano na biskupa Grzegorza Starszego⁵⁹⁵. A w czasie gdy *Kanony apostolskie* trafiały na

⁵⁹² *Concilium Trullanum* – 691/692, can. 2, COGD I, s. 229.

⁵⁹³ *Can. ap.* 80, [in:] SC 336, s. 304, 305.

⁵⁹⁴ *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 3, 6; *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 2, [in:], COGD I, s. 20, 21; *Canones Synodi Laodicensis*, can. 3, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 131.

⁵⁹⁵ Cf. N. Widok, *Grzegorz...*, s. 9, 10.

Wschodzie do pierwszych czytelników, wbrew usankcjonowanemu prawu kościelnemu, ustanowiono metropolitą stolicy nieochrzczonego senatora Nektariusza⁵⁹⁶.

Omawiając kryteria dotyczące mężczyzn kandydujących na urząd biskupa, autor *Kanonów apostolskich* poświęcił uwagę ich fizycznym predyspozycjom. W kanonie 77 wyraził pogląd, że jeśli kandydat nie miał jednego oka lub kulał, to mógł zostać biskupem⁵⁹⁷. W jego przekonaniu kalectwo tego rodzaju nie dyskwalifikowało duchownego. Jego zdaniem naczajęcej przedstawiała się sprawa z osobami głuchoniemymi lub niewidzącymi. W kanonie 78 zakazywał on wyświęcania takich mężczyzn na biskupów⁵⁹⁸. W tym przypadku nie odgrywały roli żadne uprzedzenia. Autor wykazywał w tym przepisie troskę o sprawne nadzorowanie diecezji. Rzeczywiście osoba niesłysząca lub niewidząca miałaby ogromne trudności z wykonywaniem funkcji liturgicznych, sądowniczych, czy w prowadzeniu działalności charytatywnej. Taki biskup we wszystkich sprawach musiałby bezwzględnie polegać na swoich współpracownikach, a to rodziło niebezpieczeństwo wielu nadużyć z ich strony. Obydwa przytoczone kanony świadczą o niezwykle oryginalnym i praktycznym podejściu w rozpatrywaniu sprawy fizycznych defektów u mężczyzn ubiegających się o funkcję biskupa. Tego typu rozwiązań nie spotykamy w innych kolekcjach normatywnych. Autor nie odwołał się tutaj do tradycji kapłanów starożytnego Izraela, którzy musieli być w pełni fizycznie zdrowi⁵⁹⁹. Interesujący jest fakt, że do tych starotestamentowych wymogów odwołano się pod koniec V wieku na synodzie w Rzymie⁶⁰⁰. Tymczasem nasz autor nie dyskryminował kapłanów, którzy częściowo fizycznie niedomagali, jeśli nie zagrażało to organizacji kultu i nadzorowaniu spraw kościelnych. W przypadku tych, których ułomność uniemożliwiała pełną samodzielność, po prostu wykazywał praktyczne podejście.

⁵⁹⁶ Synod w Serdyce (ok. 343 r.) zakazywał ustanawiania biskupem osoby świeckiej. Jeżeli zachodziła taka konieczność, to kandydat miał przejść kolejne stopnie kościelnej posługi, przy czym sprawowanie każdej funkcji miało trwać odpowiedni czas pozwalający sprawdzić jego przydatność cf. *Canones Synodi Sardicensis* (343-344), can. 10, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 173, 174. W 381 roku wschodni biskupi mogli się wymawiać nieznaną im tego przepisu uchwalonego za sprawą episkopalnej delegacji z Zachodu. Należy się jednak zgodzić z Małgorzatą Beatą Leszką, że nie mogli twierdzić, że nie znają kanonu 2 Soboru Nicejskiego (325 r.) cf. eadem, *Rola duchowieństwa...*, s. 47, przypis 35. Interesujące, że grecka wersja kanonów uchwalonych w Serdyce weszła na stałe do bizantyńskiego prawa kanonicznego w IX wieku cf. *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta*, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 423-426. Na temat okoliczności wyniesienia Nektariusza do godności arcybiskupa Konstantynopola cf. P. Norton, *Episcopal Elections 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007, s. 85; M.B. Leszka, *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 353, 354; D. Stiernon, *Nectarius*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 2, s. 886.

⁵⁹⁷ *Can. ap.* 77, [in:] SC 336, s. 304, 305.

⁵⁹⁸ *Can. ap.* 78, [in:] SC 336, s. 304, 305.

⁵⁹⁹ Cf. *Księga Kapłańska* 21, 18-21.

⁶⁰⁰ Synod rzymski (494/495 r.) za pontyfikatu papieża Gelazego cf. *Decretum Generale Papae Gelasii*, can. 18, 21, *PL* 84, kol. 805.

Odrębnych wyjaśnień wymagają kanony 21 i 22, w których autor poruszył sprawę kastracji⁶⁰¹. Zgodnie z treścią kanonu 1 uchwalonego na Soborze Nicejskim, pozwalał on objąć stolicę biskupią mężczyznom, których wykastrowano przemocą lub jeśli brak jądra (bądź obydwu) był wynikiem wrodzonej wady⁶⁰². Zakazywał natomiast udzielania święceń kapłańskich takim, którzy sami się wykastrowali. Samodzielne wykonanie takiego zabiegu uznawał za próbę samobójstwa oraz wystąpienie przeciwko bożemu aktowi stwórczemu. Precedens w sprawie traktowania duchownych dokonujących samokastracji ustanowił Demetriusz, biskup Aleksandrii, który m.in. z tego powodu unieważnił święcenia kapłańskie Orygenes⁶⁰³. Wiemy, że niedługo później, kastrację jako środek do osiągnięcia doskonałości propagowała gnostycka sekta „eunuchów”. Przeciwno jej praktykom wystąpił około 250 roku synod w Achaji⁶⁰⁴. Sobór w Nicei w 325 roku ostatecznie zakazał tego zabiegu. Należy się zgodzić z Henrykiem Pietrasem, że w IV wieku samokastracje w środowisku duchownych musiały być częstym zjawiskiem, skoro konieczne okazało się ich zakazanie w ramach prawa kościelnego⁶⁰⁵. Henry Chadwick potwierdził, iż istotnie tak było. Samokastracja cieszyła się popularnością również wśród mnichów⁶⁰⁶. Powody dla których Kościół występował przeciwko tej praktyce, częściowo wyjaśniają analizowane przepisy. Rzeczywiście nieumiejętne przeprowadzenie tego zabiegu mogło się skończyć ogólnym zakażeniem i śmiercią⁶⁰⁷. Zapewne dlatego bez ogródek autor *Kanonów apostolskich* nazwał takie osoby samobójcami. Ponadto podkreślał on, że ta praktyka występowała przeciwko bożemu aktowi stwórczemu. Jeżeli ktoś urodził się mężczyzną, to znaczy, że tego chciała Opatrzność, powinien więc nim pozostać, a nie się okaleczać. A tak nie był ani mężczyzną ani kobietą⁶⁰⁸. Ponadto tego typu wymuszanie czystości seksualnej obniżało jej wartość, gdyż nie wiązało się z wewnętrzną walką przeciwko grzechowi⁶⁰⁹. Poza tym Daniel F. Caner zwraca uwagę na

⁶⁰¹ *Can. ap.* 21, 22, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁶⁰² *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 1, [in:], COGD I, s. 20.

⁶⁰³ Na temat okoliczności sprawy kastracji Orygenes⁶⁰³ cf. Eusebius Caesarensis, *HE* VI, 8, 1-5, trad. G. Bardy, SC 41, s. 95, 96; H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 32-48.

⁶⁰⁴ Cf. *Concilium Achajae* (250), [in:] Mansi I, kol. 789, 790.

⁶⁰⁵ H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*..., s. 144, 145. Cf. D.

⁶⁰⁶ H. Chadwick, *The Sentences of Sextus a Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959, s. 111. Uczony odwołał się do relacji Jana Chryzostoma, Epifaniusza z Salaminii i Cyryla ze Scytopolis, którzy odnotowali, że niektórzy mnisi na Wschodzie dokonywali samokastracji. Szczegółowej ich analizy dokonał Daniel F. Caner cf. idem, *The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity*, VC 51.4, 1997, s. 396-415.

⁶⁰⁷ Henry Chadwick przytoczył opis Cyryla ze Scytopolis (*Leben des Sabas* 41, [in:] *Kyrrillos von Skythopolis*, hrsg. E. Schwartz, TU 49.2, Leipzig 1939, s. 131), według którego pewien mnich imieniem Jakub dokonał kastracji ostrym kamieniem cf. *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Taki pogląd przedstawił Bazyl z Cezarei w liście do heretyczki Symplicji cf. Basilius Caesariensis, *Epistula CXV*, [in:] Saint Basil, *Letters 59-185*, transl. R.J. Deferrari, LCL 215, Cambridge Mass.-London 1928, s. 228-233. Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*..., s. 186.

⁶⁰⁹ H. Chadwick, *The Sentences*..., s. 111

fakt, że w IV wieku wszelkie skrajne postawy związane z wyrzekaniem się seksualności, były postrzegane przez ortodoksyjny Kościół jako skażone herezją. To stanowisko Kościoła było związane z działalnością różnych wcześniejszych i ówczesnych sekt, które propagowały na temat małżeństwa i pożycia seksualnego bardzo rygorystyczne poglądy⁶¹⁰.

Kanony 17, 18 i 19 były już przywoływane w niniejszej dysertacji, przy okazji opisywania stosunku Bazylego Wielkiego do żonatych duchownych. Jednakże w tym miejscu wymagają szerszego omówienia. W kanonie 17 postanowiono, że jeśli po przyjęciu chrztu mężczyzna zawarłby drugie małżeństwo lub utrzymywałby konkubinę to nie może figurować w katalogu kapłańskim (καταλόγου τοῦ ἱεραϊκοῦ)⁶¹¹. W praktyce oznaczało to, że nie mógł być on wyświęcony na biskupa, prezbitera lub diakona. I chociaż ten przepis prawdopodobnie dotyczył sytuacji przed ustanowieniem na urząd, to równie dobrze mógł być stosowany wobec duchownych, którzy naruszyli to prawo, co wiązało się ze skreśleniem ich z listy kleru, czyli pozbawieniem godności. Mogliśmy się już wcześniej przekonać, że temat zawierania drugiego małżeństwa wśród członków kleru, często się przewijał w kościelnych przepisach na Wschodzie. Nasz autor konsekwentnie uznawał zasadę ustaloną w I wieku, że biskup powinien być mężem jednej żony. Idąc za ogólnie przyjmowaną opinią uważał, że duchowni zaangażowani bezpośrednio w pełnienie posługi liturgicznej nie mogli być ponownie żonaci. Dlatego ten zakaz zakreślał dla trzech pierwszych stopni hierarchii i ustanawiał sankcję pozbawienia godności za jego naruszenie. Jak wiemy nie wszyscy w tym czasie prezentowali taki sam pogląd. W Egipcie Pseudo-Atanazy był gotowy zezwalać owdowiałym diakonom na zawieranie drugiego małżeństwa, ale pod warunkiem, że zostaną zdegradowani do funkcji lektorów. Mogli więc zachować funkcję kościelną, ale nie mogli posługiwać przy ołtarzu⁶¹². Zamieszkiwanie z obcą kobietą bez ślubu lub utrzymywanie kochanki również było surowo zakazane. Sytuacje takie jednak musiały mieć miejsce, skoro pod koniec IV wieku pseudoepigraficzny autor uznał, że przepisy zabraniające tego typu wykroczeń należy umieścić w pseudoapostolskim zbiorze.

W kanonie 18 autor wymienił rodzaje kobiet, których poślubienie dyskwalifikowało do pełnienia funkcji kapłańskich. Zaliczył do nich wdowy, kobiety porzucone, nierządnic, niewolnice i aktorki⁶¹³. W przypadku tych pierwszych miał zapewne na myśli tzw. wdowy

⁶¹⁰ D.F. Caner, *The Practice and Prohibition...*, s. 397, 415. Właśnie do działalności skrajnych ugrupowań odnosił się kanon 51 cf. *Can. ap.* 51, [in:] SC 336, s. 294, 295. Bazyle Wielki wymienił niektóre z tych sekt w swoim kanonie cf. *Can. Basil.*, can. 47, s. 137, 138.

⁶¹¹ *Can. ap.* 17, [in:] SC 336, s. 278, 279. Na temat znaczenia list, na których umieszczano duchowieństwo cf. przypis 317.

⁶¹² *Can. Ps. Athan.*, can. 43, s. 148. Na temat polskiej wersji tego przepisu cf. przypis 317.

⁶¹³ *Can. ap.* 18, [in:] SC 336, s. 280, 281.

konsekrowane, które składały przyrzeczenie, że pozostaną w stanie wolnym i będą służyć Kościołowi⁶¹⁴. *Konstytucje apostołskie* nakazywały, aby czuwać nad nimi, żeby nie szukały pretekstu do ponownego zamążpójścia. Jeśliby to uczyniły złamałyby obietnicę złożoną Bogu⁶¹⁵. Dlatego jeśliby kandydat na duchownego nakłonił wdowę do takiego grzechu, to nie mógł objąć funkcji kościelnej. W przypadku kapłana oznaczało to pozbawienie godności. Synod zwołany w Rzymie przez papieża Syrycjusza około 386 roku także zabraniał duchownym poślubiania wdów oraz dopuszczania do stanu duchownego mężczyzn, którzy to uczynili⁶¹⁶.

Kolejną grupą kobiet, z którymi nie mogli się wiązać duchowni, były kobiety porzucone. Tu sprawa była oczywista i dotyczyła niewiast, których małżonkowie zapewne nadal żyli. Jedynym dozwolonym powodem odesłania żony, mogło być cudzołóstwo z jej strony. Dlatego poślubienie kobiety znajdującej się w takiej sytuacji, również było traktowane jako cudzołóstwo⁶¹⁷.

Zastanawiający może się wydawać zakaz poślubiania nierządnic (ἐταίραν). Użyty w tekście termin oczywiście może być zastosowany do prostytutki, ale w szerszym sensie może oznaczać kobietę namawiającą do cudzołóstwa lub cudzołożnicę⁶¹⁸. Nie musiało więc tutaj chodzić o kobietę lekkich obyczajów, tylko np. o taką, która miała za sobą romans z żonatym mężczyzną i jej moralność można było kwestionować. Tymczasem kapłani i ich małżonki mieli stanowić dla wspólnoty przykład chrześcijańskiego życia.

W przypadku niewolnicy sprawa była również jasna. W okresie późnego antyku Ojcowie Kościoła nie podważali systemu pracy niewolniczej. Wynikało to nie tylko z poszanowania prawa własności, ale również z przyjęcia nauczania apostoła Pawła, dla którego nie liczył się status społeczny chrześcijanina, tylko jego stosunek do wiary⁶¹⁹. Jednakże Kościół pragnął ucywilizować warunki w jakich niewolnicy pracowali⁶²⁰. Kobieta będąca czyjąś własnością nie mogła sama o sobie decydować, ani nie mogła być w pełni do dyspozycji męża. Ponadto jeśli jej właściciele byli poganami, mogli ograniczać jej swobodę w

⁶¹⁴ Cf. *Const. Ap.* III, 1, 1-3, [in:] SC 329, s. 120, 121.

⁶¹⁵ *Const. Ap.* III, 2, 1-3, [in:] SC 329, s. 122-125.

⁶¹⁶ *Canones ex epistula Siricii ad episcopos Africanos*, can. 3, 4, [in:] PL 13, kol. 1159.

⁶¹⁷ Bazyli Wielki oczekiwał, że kobieta porzucona przez męża pozostanie samotna cf. *Can. Basil.*, can. 48, s. 138, 139. Na Zachodzie synod w Arles (314 r.) postanowił zakazywać mężom ponownego ożenku po odesłaniu małżonek cf. *Arleate (314)*, can. 20, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381...*, s. 74.

⁶¹⁸ Cf. ἐταίρ-ἑω, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 552.

⁶¹⁹ Cf. *Pierwszy List do Koryntian* 7, 21-24.

⁶²⁰ Piotr Szczur (*Problematyka społeczna...*, s. 376-408) przeanalizował szczegółowo stosunek późnoantycznego Kościoła do niewolnictwa oraz nauczanie na ten temat Jana Chryzostoma. Cf. J. Duda, *Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, VP 29, 2009, t. 53-54, s. 259-270; P. Szczur, *Kościół apostołski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, VP 36, 2016, t. 65, s. 617-629.

praktykowaniu chrześcijańskiego kultu. Pojawiały się także przeszkody we wspólnym wychowywaniu dzieci. Dlatego moim zdaniem autor *Kanonów apostołskich* zabraniał kandydatom na duchownych, bądź samym kapłanom związków z niewolnicami.

Ostatnią grupą kobiet, których nie polecano duchownym na żony były aktorki. Na ówczesnych przedstawieniach teatralnych wystawiano klasyczne tragedie, komedie, pantonimę, taniec i występy mimów. Wśród chrześcijańskich moralistów kobiety występujące w teatrach nie cieszyły się dobrą reputacją. Tę profesję uważali za nieobyczajną⁶²¹. Jan Chryzostom oskarżał je o to, że zachęcały do cudzołóstwa⁶²². Zapewne miał na to wpływ fakt, że w teatrach aktorki niejednokrotnie w skąpym stroju wykonywały frywolne tańce lub odgrywały śmiałe sceny o charakterze seksualnym. Niektóre z nich trudniły się prostytutką⁶²³. Nawet jeśli jakaś kobieta zerwała z tym zawodem, to nie zmieniało faktu, że była nadal z nim kojarzona. Poza tym jej bujna przeszłość sprawiała, że w oczach moralistów nie nadawała się na żonę dla biskupa ani innego kapłana. Synody w Arles (314 r.) oraz w Rzymie (385 r.) nakładały na duchownych obowiązek poślubiania kobiet, które zachowały dziewictwo⁶²⁴. Na Wschodzie nie uchwalono takiego zastrzeżenia, ale biorąc pod uwagę powyższą listę kobiet, których poślubienie dyskwalifikowało z dopuszczenia do pełnienia posługi kapłańskiej, możemy uznać, że najpewniej preferowano chrześcijanki, które pozostawały dziewicami. O tym, że jeszcze w V wieku poślubianie przez duchownych niewłaściwych kobiet było dużym problemem, świadczy kanon 27 dodany w późniejszym czasie przez anonimowego autora do zbioru odpowiedzi Tymoteusza Aleksandryjskiego⁶²⁵.

Kanon 19 wprowadzał jeszcze jedno oboszczenie w tej materii. Mężczyzna ubiegający się o godność duchownego nie mógł poślubić kobiety, z którą łączyło go pokrewieństwo. Nie wolno mu się było wiązać z siostrą zmarłej żony, ani córką ze strony rodzonego brata lub siostry. Autor użył tutaj sformułowania κληρικὸς co oznaczało, że zakaz ten obowiązywał wszystkie stopnie hierarchii duchownej, a nie tylko kapłanów. Zakaz tego rodzaju małżeństw

⁶²¹ Synod w Elwirze (ok. 306 r.) nakazywał aktorom porzucenie zawodu, inaczej nie mogli zostać przyjęci do wspólnoty chrześcijańskiej cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 62, [in:] Mansi II, kol. 16. Synod w Hipponie obradujący w 427 roku uznał, że aktorzy nie są wiarygodni i nie mogą występować w roli oskarżycieli cf. *Concilium Hipponense (427)*, PL 56, kol. 877, 878.

⁶²² Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum Homilia* 17, 3, PG 57, kol. 258.

⁶²³ Cf. O. Pasquato, *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo...*, s. 107-111; P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 422.

⁶²⁴ Oczywiście nie chodziło tutaj o dziewice konsekrowane, które poświęciły się na służbę Kościołowi, tylko o niewiasty, które pozostawały samotne i nie złożyły ślubów. Cf. *Arleate (314)*, can. 25, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381...*, s. 74; *Concilium Romanum (385)* [= *Epistula Siricii Papae ad Himerium Episcopum Tarraconensem*], can. 9, PL 13, kol. 1142, 1143.

⁶²⁵ *Can. Tim.*, can. 27, s. 256, 257.

usankcjonowały już na początku IV wieku lokalne synody w Elwirze i Neocezarei⁶²⁶. Powtórzenie go pod koniec tego stulecia i nadanie mu apostolskiej proveniencji pokazuje, że na Wschodzie wciąż go łamano. Jednakże w przeciwieństwie do Bazylego Wielkiego nasz autor nie przewidywał żadnych okoliczności łagodzących⁶²⁷. Z jego punktu widzenia, zawarcie bezprawnego małżeństwa zawsze powinno się kończyć nie dopuszczeniem do objęcia godności kościelnej lub jej pozbawieniem.

Omówione powyżej kryteria dotyczące kandydatów na urząd biskupa, pozwalają stwierdzić, że autor *Kanonów apostolskich* stawiał im wysokie wymagania. Mieli to być doświadczeni mężczyźni cieszący się autorytetem. Ich stan cywilny nie mógł budzić wątpliwości na temat ich wcześniejszej moralności. Autor nie dyskryminował kandydatów posiadających różne przypadłości zdrowotne, ale nie mogły one uniemożliwiać sprawnego administrowania diecezją.

W kanonie 1 znajdujemy zalecenia dotyczące konsekracji biskupów. Autor *Kanonów apostolskich* napisał, że biskupa elekta powinno ustanawiać dwóch lub trzech innych biskupów⁶²⁸. Zaskakuje fakt, że już w pierwszym przepisie autor podważył obowiązujące na Wschodzie kościelne prawo. Sobór w Nicei oraz inne wcześniejsze i późniejsze synody zatwierdziły zasadę, że nowego biskupa powinni konsekrować wszyscy biskupi danej prowincji kościelnej, a jeśli nie mogli by przybyć, musieli wyrazić pisemną zgodę na wyświęcenie kandydata. W takiej sytuacji konsekраторami powinno być co najmniej trzech biskupów. Ponadto wybór i akt wyświęcenia miał zatwierdzić metropolita⁶²⁹. Tymczasem nasz autor dopuścił konsekrację dokonywaną jedynie przez dwóch biskupów i ani słowem nie wspomniał o roli metropolity⁶³⁰. Należy pamiętać, że wspomniana zasada, iż to co najmniej trzech hierarchów ordynowało w imieniu wszystkich nowego biskupa, miała wspierać kolegialne podejmowanie decyzji w gronie episkopatu oraz zapobiegać pochopnym nominacjom⁶³¹. Przypuszczam, że na takie sformułowanie omawianego kanonu wpłynęła

⁶²⁶ Cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 61, [in:] Mansi II, kol. 15, 16; *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 2, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 76.

⁶²⁷ Cf. *Can. Basil.*, can. 27, s. 127, 128.

⁶²⁸ *Can. ap.* 1, [in:] SC 336, s. 274, 275.

⁶²⁹ Cf. *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 4, [in:], COGD I, s. 21, 22; *Arleate (314)*, can. 20, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381...*, s. 73; *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 19, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 119; *Canones Synodi Laodicensis*, can. 12, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 135.

⁶³⁰ Niemal takie same wytyczne zapisał redaktor *Konstytucji apostolskich*, który w wyjątkowych sytuacjach dopuszczał święcenia dokonywane nawet przez jednego biskupa cf. *Const. Ap.* VIII, 27, 1-3, [in:] SC 336, s. 228, 229. Podobne brzmienie obydwu przepisów może być efektem zabiegów kompilatorskich wykonanych przy włączaniu *Kanonów apostolskich* do *Konstytucji apostolskich*.

⁶³¹ Cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 21.

schizma, która od wielu lat rozdzierała społeczność antiocheńskich chrześcijan⁶³². Nie umiemy powiedzieć, z którym ugrupowaniem i czy w ogóle sympatyzował nasz autor. Obserwując głębokie podziały wśród biskupów oraz przebieg schizmy, zapewne doskonale rozumiał, że zastosowanie kanonicznej procedury było niemożliwe. Być może z tego powodu postanowił ograniczyć wymóg obecności wszystkich biskupów prowincji do dwóch lub trzech hierarchów oraz pominął obowiązek uzyskania zgody od metropolity.

Kanony apostolskie regulowały również kwestie administracyjne związane ze sprawowaniem posługi. Kanon 34 przypominał o poszanowaniu precedencji w łonie episkopatu. Autor przypominał, że każdy biskup powinien być podległy temu, który był „pierwszy” (πρῶτος) i bez jego zgody nie powinien podejmować ważnych decyzji. Ponadto każdy biskup w zakresie własnych kompetencji nie powinien wykraczać poza obszar swojej diecezji⁶³³. Niewątpliwie niniejszy przepis nawiązywał do kanonów przyjętych na Soborze Nicejskim (325 r.) oraz synodzie w Antiochii (341 r.). Określały one uprawnienia metropolitów prowincji kościelnych⁶³⁴. Metropolita posiadał najwyższą władzę na terenie archidiecezji. Zatwierdzał wybór każdego biskupa i mógł interweniować w każdej sprawie dyscyplinarnej. Rozpatrywał odwołania od decyzji biskupów. Zwoływał synody oraz sprawował kontrolę nad finansami podległych mu diecezji⁶³⁵. W obydwu przywołanych przepisach użyto tytułu μητροπολίτης, natomiast w omawianym kanonie użyto liczebnika πρῶτος. Redaktorzy włoskiej edycji omawianego zbioru na podstawie analizy filologicznej uznali, że ten termin odnosi się do metropolity. Obaj uczeni uważają również, że treść tego przepisu była interpretowana na Wschodzie w kontekście kanonu 6 Soboru Nicejskiego⁶³⁶. Być może ci badacze mają rację, niemniej należy zauważyć, że pod koniec IV wieku w odniesieniu do arcybiskupów na Wschodzie powszechnie posługiwano się tytułem metropolity⁶³⁷. Tymczasem redaktor *Kanonów apostolskich* konsekwentnie unikał wszelkich odniesień do roli metropolity, nawet jeśli wykorzystywał przepisy, w których wyraźnie one

⁶³² Na temat okoliczności wieloletniej schizmy antiocheńskiej cf. F. Cavallera, *Le Schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1905, passim; J. Gliściński, *Współistotny...*, s. 110-112, 135-139; S. Bralewski, *Kanony kościelne w sporze między Wschodem a Zachodem na tle schizmy antiocheńskiej w IV wieku*, AUL, FH 80, 2005, s. 27-43.

⁶³³ *Can. ap.* 34, [in:] SC 336, s. 284, 285.

⁶³⁴ Cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 6, [in:], COGD I, s. 23; *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 9, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 110, 111.

⁶³⁵ Cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire...*, s. 380-407; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 36, 37.

⁶³⁶ *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, ed. D. Spada, D. Salachas, Roma 2001, s. 252, przypis 509. Cf. B.E. Daley, *Primacy and Collegiality in the Fourth Century. A Note on Apostolic Canon 34*, „The Jurist. Studies in Church Law and Ministry” 68, 2008, s. 9-12.

⁶³⁷ Cf. Jean Gaudemet (*L'Église dans l'Empire...*, s. 380, 381) zauważył, że używanie tytułu metropolity było powszechne na Wschodzie i Zachodzie. Inne określenia znajdujemy w dokumentach pochodzących z obszaru Afryki Prokonsularnej, mianowicie „senex”, „primas”, „episcopus primae sedis”.

występowali⁶³⁸. Na chwilę obecną nie umiemy powiedzieć, czym się kierował. Podejrzewam, że w jakimś stopniu musiało się to wiązać z trudną sytuacją Kościoła w Antiochii i rywalizacją dwóch biskupów o urząd metropolity.

Kanon 35 przypominał, że biskup mógł korzystać z uprawnień do udzielania święceń wyłącznie na terenie swojej diecezji. Jeżeli wyświęciłby duchownego bez uzyskania na to zgody miejscowych przełożonych, to on i osoba wyświęcona mieli być pozbawieni funkcji kościelnych⁶³⁹. Bez wątpienia autor nawiązywał tu do ustaleń, przyjętych na synodzie w Antiochii w 341 roku. Uchwalone na nim kanony wymagały, aby biskup udzielający święceń poza własną diecezją posiadał pisemną zgodę metropolity oraz miejscowego biskupa. Jeżeli jej nie uzyskał, wykonane przez niego święcenia uznawano za nieważne, a on sam podlegał karze pozbawienia funkcji⁶⁴⁰. Ten przepis odgrywał znaczącą rolę w utrzymaniu właściwego porządku w administrowaniu diecezjami. Wkraczanie jednego biskupa w uprawnienia drugiego zawsze wywoływało konflikty i nieporozumienia, które jak w przypadku święceń udzielonych Paulinowi w Antiochii, groziły powstaniem schizmy⁶⁴¹.

Innym zjawiskiem zagrażającym jedności i skutecznemu zarządzaniu diecezjami, było samowolne zmienianie przez biskupów i innych duchownych miejsca posługi (tzw. translacje)⁶⁴². Przeciwno tej praktyce wypowiedział się jednak Sobór Nicejski, a później jego ustalenia utrwalił synod w Antiochii (341 r.). Niemniej pod koniec IV wieku wciąż takie przypadki miały miejsce⁶⁴³. Dlatego nasz autor w kanonie 14 ponowił zakaz opuszczania diecezji przez biskupa⁶⁴⁴. W zredagowanym przez siebie przepisie dokonał jednak pewnej modyfikacji. Otóż w przeciwieństwie do przepisów z Nicei i Antiochii dopuszczał pewne wyjątki. Jego zdaniem biskup mógł przenieść się do innej diecezji, jeśli jego posługa mogła

⁶³⁸ Cf. kanony 1, 34, 37, 74.

⁶³⁹ *Can. ap.* 35, [in:] SC 336, s. 284, 285.

⁶⁴⁰ *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 13, 22 [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 114, 115, 121, 122. Decyzję tę powtórzył Sobór Konstantynopoliński

w 381 roku. Nie mamy jednak pewności, że autor *Kanonów apostolskich* w momencie ich redagowania znał jego ustalenia cf. *Concilium Constantinopolitanum I – 381*, can. 2, COGD I, s. 65.

⁶⁴¹ Samowolne działanie Lucyfera z Kalaris, który wyświęcił na biskupa Antiochii prezbitera Paulina doprowadziło do schizmy w tej metropolii cf. F. Cavallera, *Le Schisme d'Antioche...*, s. 114, 115.

⁶⁴² Jean Gaudemet (*L'Église dans l'Empire...*, s. 356-363) pokrótce przedstawił prawodawstwo kościelne dotyczące translacji duchownych z okresu IV i V wieku, które uchwalono na Wschodzie i Zachodzie.

⁶⁴³ Jednym z nich był właśnie Melecjusz z Antiochii, który wcześniej piastował urząd biskupa Sebasty w Armenii. Został na ten urząd powołany na miejsce zesłanego biskupa Eustacjusza około 358 roku. Ponieważ doszło do niepokoїв ze strony ludzi lojalnych wobec Eustacjusza, Melecjusz opuścił Sebastę i udał się do Beroi. W 360 roku został wyniesiony na urząd biskupa Antiochii cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, s. 342, 343. Innym znanym przypadkiem biskupa, który kilkakrotnie zmieniał miejsce posługi, był Euzebiusz z Nikodemii. Najpierw służył jako biskup Berytu, później przeniósł się do rezydencji cesarskiej w Nikomedii, a potem w Konstantynopolu cf. Ch. Kannengiesser, *Eusebius of Nicomedia*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, vol. 1, s. 878, 879.

⁶⁴⁴ *Can. ap.* 14, [in:] SC 336, s. 278, 279.

pogłębić wiarę tamtejszej wspólnoty, lub jeśli tak uznało (na synodzie?) wielu biskupów. Z całą pewnością w ten sposób autor sankcjonował to, co już miało miejsce w praktyce. Wiemy, że czasami dochodziło do translacji biskupa na polecenie cesarza, innym razem dzięki poparciu współbiskupów, czy też z powodu konfliktu lub odrzucenia przez wspólnotę. Przenoszenie się biskupów nie cieszyło się jednak pełną aprobatą Kościoła. Synod w Serdyce (ok. 343 r.) wyrażał obawę, że za chęcią zmiany miejsca posługi mogą stać ukryte i niepohamowane ambicje. W kanonie 1 stwierdzono, że nie spotkano dotąd biskupa, który chciałby się przenieść z dużej diecezji do mniejszej⁶⁴⁵. Powód wydawał się być oczywisty, gdyż większa diecezja mogła posiadać nie tylko szczególne znaczenie na arenie kościelnej, ale także przynosić wyższe dochody, jeśli była zamożniejsza⁶⁴⁶.

W kanonie 16 autor zabraniał biskupowi zezwalania na pełnienie funkcji liturgicznych kapłanom, którzy opuścili swoje diecezje. Jeżeli by tak uczynił miał być usunięty z urzędu⁶⁴⁷. Nie był to nowy zakaz. Sobór Nicejski polecał nakłaniać takich duchownych, aby powrócili do swoich parafii⁶⁴⁸. Synod w Antiochii (341 r.) wyjaśnił, że wspomniany zakaz wiązał się z okazaniem nieposłuszeństwa własnemu biskupowi. Jeśli mimo nałożonych ograniczeń, kapłan nadal byłby niesubordynowany, miał zostać pozbawiony funkcji⁶⁴⁹. Przyjęcie takiego duchownego bez żadnego listu polecającego byłoby naruszeniem kościelnego porządku⁶⁵⁰. Ponadto dopuszczenie do funkcji liturgicznych kapłana, którego powodów odejścia biskup nie znał, było bardzo ryzykowne. Taki człowiek mógł się okazać osobą ekskomunikowaną, a w związku z tym heretykiem, człowiekiem niemoralnym lub przestępcą⁶⁵¹.

Obowiązki związane z administrowaniem diecezją wymagały sprawnego i przejrzystego gospodarowania finansami. Dlatego omówione powyżej egipskie zbiory normatywne szczegółowo regulowały tę kwestię. Podczas redagowania własnego poglądu na tę sprawę, autor *Kanonów apostolskich* ponownie sięgnął do przepisów uchwalonych na

⁶⁴⁵ *Canones Synodi Sardicensis (343-344)*, can. 1, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 159, 160.

⁶⁴⁶ Cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 27.

⁶⁴⁷ *Can. ap.* 16, [in:] SC 336, s. 278, 279.

⁶⁴⁸ *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 16, [in:], COGD I, s. 28.

⁶⁴⁹ *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 3, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 106, 107.

⁶⁵⁰ Autor *Kanonów apostolskich* doskonale pamiętał o tej zasadzie i nakazywał jej przestrzegać cf. *Can.ap.* 33, SC 336, s. 284, 285.

⁶⁵¹ Znany jest przypadek Martyniana, ekonoma diecezji Peluzjum, który okradł kościelny skarbiec, żeby zdobyć w Aleksandrii godność biskupią. Izydor z Peluzjum przestrzegał przed nim Cyryla cf. P. Evieux, *Isidore de Péluse*, Paris 1995, s. 217, 218. Jeżeli duchowny został ekskomunikowany za określone wykroczenie, jego sprawę mógł rozpatrywać jedynie biskup diecezji, w której dotychczas usługiwał cf. *Can.ap.* 33, SC 336, s. 282-285.

synodzie w Antiochii w 341 roku⁶⁵². W kanonie 38 zabronił biskupom przywłaszczania sobie majątku kościelnego oraz dysponowania nim na potrzeby krewnych. Jeśli znaleźliby się w trudnej sytuacji materialnej, to mieli korzystać ze wsparcia Kościoła z grupą pozostałych potrzebujących⁶⁵³. To znaczy, że nie powinni być wówczas faworyzowani i otrzymywać coś prywatnie, tylko jak inni mieli publicznie otrzymywać jałmużnę. Był to oryginalny i interesujący postulat autora, którego nie zaczerpnął on z antiocheńskich kanonów. Wiemy, że nie było to marginalne zjawisko i biskupi często wykorzystywali kościelne dochody do zabezpieczania bytu swoich rodzin i dalszych krewnych⁶⁵⁴. Być może nasz autor był świadkiem takiego nadużycia. Jednakże jego postulat możemy potraktować bardziej jako idealistyczny. Trudno jest sobie wyobrazić, aby biskup, któremu zależało na szacunku miejscowej wspólnoty, odsyłał swoich krewnych, żeby stali w kolejce z ubogimi po jałmużnę. Nie spotkałoby to się ze zrozumieniem ze strony wiernych, tym bardziej, że osoby spokrewnione z biskupem zapewne nie były anonimowe, w przeciwieństwie do rzesz ubogich wyczekujących na jałmużnę⁶⁵⁵.

Następnie w kanonie 40 autor sparafrazował treść przepisu antiocheńskiego, w którym nakazywano zachowanie rozdzielnności pomiędzy mieniem osobistym biskupa a majątkiem kościelnym. Istniały ku temu trzy powody. Po pierwsze, chodziło o zabezpieczenie własności kościelnej na wypadek śmierci biskupa. Po drugie, pozwalało to uniknąć sporów sądowych z rodziną zmarłego pasterza. Po trzecie, zapobiegało szarganiu jego świętej pamięci, a tym samym dobrego imienia Kościoła. Dlatego przepis przyjęty na synodzie w Antiochii polecał, żeby prezbiterzy i diakoni z otoczenia biskupa bardzo dobrze znali stan kościelnego majątku. Wygląda na to, że musiały się zdarzać sytuacje, w których po śmierci biskupa pojawiał się problem z wyodrębnieniem jego osobistego majątku i dochodziło do procesu sądowego⁶⁵⁶.

W kanonie 41 autor wyjaśnił, na co biskup mógł przeznaczać kościelne dochody. Oczywiście mógł z nich pokrywać swoje niezbędne wydatki, ale przede wszystkim miał nimi dysponować dla dobra potrzebujących. Część pieniędzy powinien był przeznaczyć na

⁶⁵² Cf. *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 24, 25, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 123-126.

⁶⁵³ *Can. ap.* 38, [in:] SC 336, s. 286, 287.

⁶⁵⁴ Cf. I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze...*, s. 89, 90.

⁶⁵⁵ Peter Brown (*Zmierzch starożytności...*, s. 294, 295) zwrócił uwagę na znaczenie aspektu anonimowości biedaków, którym udzielano pomocy. Oczywiście nie wszyscy z nich byli duchownym nie znani. Niektórzy zawsze przychodzili do tego samego kościoła, a innymi opiekowano się w *ksenodochiach*. Przepisy nakazywały, żeby diakoni orientowali w potrzebach ubogich i informowali o nich biskupa. Było to karkołomne zadanie, skoro Jan Chryzostom oszacował liczbę ubogich w Antiochii na dziesięć tysięcy osób cf. Ioannes Chrysostomus, *In Matthaeum Homilia*, hom. 85/86, 4, [in:] PG 58, kol. 762-764. Na ten temat cf. I. Milewski, *Majątek kościelny...*, s. 428.

⁶⁵⁶ Cf. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 54, 55.

podjęcie goszczonych przez siebie współbraci⁶⁵⁷. Najważniejszym aspektem zarządzania kościelnymi finansami było więc zabezpieczenie środków na działalność charytatywną⁶⁵⁸. Taki sam sens posiadał kanon 25, uchwalony wiele lat wcześniej na synodzie w Antiochii. A potrzebujących była cała rzesza. Ireneusz Milewski zauważa, że w 390 roku na utrzymaniu kościoła antiocheńskiego było około trzech tysięcy wdów i dziewic konsekrowanych, a do tego dochodzili jeszcze biedacy, więźniowie, chorzy i sieroty⁶⁵⁹. Piotr Szczur wyjaśnia, że mimo ogromnych starań, Kościół w Antiochii nie był w stanie udzielić pomocy wszystkim potrzebującym. Z tego powodu prowadzono rejestr (κατάλογος) tych, którzy najbardziej wymagali wsparcia⁶⁶⁰. Wyasygnowanie ogromnych kwot na ten cel wymagało odpowiedniego gospodarowania finansami. Dlatego na Wschodzie istotną rolę odrywali kościelni ekonomowie. W omówionych przepisach autor *Kanonów apostołskich* nie wymienia jednak tej funkcji⁶⁶¹. Z kanonu 41 dowiadujemy się, że biskup miał zarządzać środkami pieniężnymi diecezji przy pomocy prezbiterów i diakonów. Wątpliwe, aby sprawowali oni kolegialny nadzór nad kieszą diecezji. Zapewne biskup czynił jednego z nich odpowiedzialnym za gromadzenie środków i obracanie nimi. Nie mógł on jednak dysponować nimi samodzielnie. W kanonie 39 autor upominał prezbiterów i diakonów, aby w odniesieniu do zarządzania funduszami kościelnymi, niczego nie czynili bez wiedzy biskupa⁶⁶².

Ogromne znaczenie dla administrowania diecezjami odgrywała instytucja synodów prowincjonalnych, które metropolici zaczęli zwoływać w IV wieku. Zajmowano się na nich

⁶⁵⁷ *Can. ap.* 41, [in:] SC 336, s. 288, 289.

⁶⁵⁸ Gościnność była starożytnym zwyczajem, który praktykowano w Kościele. Obyczaj nakazywał biskupowi ugoszczenie innego chrześcijanina, który był wędrowcem, pielgrzymem, czy mnichem w podróży. Na ten cel przeznaczano środki z kościelnej kiesz. Podobne zalecenie znajdujemy u Pseudo-Atanazego cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 80, 81, s. 159, 160.

⁶⁵⁹ I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze...*, s. 94, 95, przypis 450. W kanonie 59 znajdujemy nakaz, aby biskupi bądź prezbiterzy dostarczali niezbędne środki do życia duchownym będącym w potrzebie cf. *Can. ap.* 59, [in:] SC 336, s. 298, 299. Oczywiście mogły mieć miejsce sytuacje, w których duchowny przeżywał problemy materialne. Powodów mogło być wiele. Wiemy, że wielu wiejskich duchownych utrzymywało się z uprawiania roli lub rzemiosła. Wystarczyła klęska nieurodzaju bądź pożar i duchowny tracił podstawy swojego utrzymania. Jeżeli posiadał liczną rodzinę, wykarmienie wielu dzieci stawało się wyzwaniem. Innym powodem mogła być choroba. Przypuszczam jednak, że w takich losowych sytuacjach udzielano duchownemu wsparcia bez umieszczania jego imienia w rejestrze ubogich i potrzebujących.

⁶⁶⁰ P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 239.

⁶⁶¹ Urząd ekonomy był znany w Egipcie już od czasów faraonów i tamtejszy Kościół najwcześniej powołał tę funkcję do istnienia w strukturach diecezji. Na Wschodzie praktyka powoływania ekonomów szybko się rozpowszechniła. Wspominał o tym Bazyl Wielki cf. Basilius Caesariensis, *Epistula CL*, [in:] Saint Basil, *Letters 59-185*, transl. R.J. Deferrari, LCL 215, Cambridge Mass.-London 1928, s. 368, 369. Jednakże kanon 26 Soboru Chalcedońskiego (451 r.) stwierdzał, że w niektórych diecezjach obywano się bez tej funkcji, co zdaniem ojców soborowych przyczyniało się do marnotrawienia majątku. Dlatego nakazywali ustanowić ekonomy w każdej diecezji. Wcześniej zatrudnianie zarządców nie było obowiązkowe cf. *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 26, COGD I, s. 149.

⁶⁶² *Can. ap.* 39, [in:] SC 336, s. 286, 287.

sprawami natury organizacyjnej, dyscyplinarnej, lokalnymi sporami pomiędzy biskupami a podległymi im duchownymi oraz oskarżeniami przeciwko biskupom⁶⁶³. Autor *Kanonów apostolskich* przypominał, że miały się one odbywać dwa razy w roku. Pierwszy trzy tygodnie po Wielkanocy, a drugi na jesieni w październiku⁶⁶⁴. Ten terminarz zaczerpnął on z kanonu z kanonu 20 synodu w Antiochii (341 r.), choć sam wymóg organizowania synodów prowincjonalnych dwa razy do roku, zatwierdzono już na Soborze Nicejskim⁶⁶⁵. Podejrzewam, że w okresie zawirowań związanych z przebiegiem schizmy antiocheńskiej synody w syryjskiej metropolii odbywały się doraźnie. Kanon 20 synodu antiocheńskiego przypominał, że żaden synod nie powinien się odbywać bez udziału metropolity, ale nasz autor w swoim przepisie o tym nie napisał. Jak już wspominałem wcześniej, mogło to być podyktowane skomplikowaną sytuacją antiocheńskiego Kościoła.

Wiemy, że na Wschodzie nie wszędzie trzymano się nicejskiego nakazu zbierania się dwa razy w roku. Tak było w Egipcie, gdzie silna pozycja metropolity Aleksandrii powodowała, że wiele ważnych decyzji podejmował on sam bez udziału egipskich biskupów⁶⁶⁶. Jednakże ponad sto lat później, ojcowie obradujący w Chalcedonie postanowili tę sprawę uporządkować. Po pierwsze przypominali, że organizatorem takich synodów jest metropolita i mają się one odbywać dwa razy w roku. Po drugie nakazywali upominać biskupów, którzy pomimo dobrego stanu zdrowia i bez ważnego usprawiedliwienia, nie stawiali się na te zgromadzenia⁶⁶⁷.

Lokalne synody zajmowały się m.in. rozpatrywaniem zarzutów pod adresem biskupów. Autor *Kanonów apostolskich* omówił procedury, jakie powinny zostać zastosowane w takim wypadku. Z kanonu 75 dowiadujemy się, że przeciwko biskupowi nie mógł zeznawać heretyk ani pojedynczy świadek. Zgodnie z biblijną wskazówką powinny to być dwie lub trzy osoby⁶⁶⁸. Kanon 74 wyjaśniał, że pod uwagę synodu mogło być brane świadectwo osób wiarygodnych. Zapewne chodziło tu o chrześcijan (w tym duchownych) cieszących się bardzo dobrą reputacją, na których nie ciążyły żadne zarzuty i którzy w

⁶⁶³ Cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire...*, s. 454; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 40, 42.

⁶⁶⁴ *Can. ap.* 37, [in:] SC 336, s. 286, 287. Autor zastosował w treści przepisu syro-macedońską nazwę miesiąca Hyperberetajos (październik). Kościół syryjski posługiwał się kalendarzem syro-macedońskim cf. M. Metzger, *Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques...*, SC 320, s. 55; J. Naumowicz, *Kalendarz w Konstytucjach apostolskich*, VP 27, 2007, t. 50-51, s. 319-330.

⁶⁶⁵ Cf. *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 20, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 120, 121. Sobór Nicejski ustalił, że pierwszy synod będzie się odbywał przed czterdziestodniowym postem, a drugi jesienią cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 5, [in:], COGD I, s. 22.

⁶⁶⁶ E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 41, 42.

⁶⁶⁷ *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 19, COGD I, s. 146.

⁶⁶⁸ *Can. ap.* 75, [in:] SC 336, s. 302, 303; *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 5, 19. Podobną zasadę przyjmowano w Egipcie cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 53, s. 151.

przeszłości nie naruszali drastycznie kościelnego prawa. Przepis przewidywał, że jeśli oskarżony biskup by się nie stawiał na żądanie synodu, należało go wezwać ponownie. Jeżeli znowu by się nie zjawił, mieli go odwiedzić dwaj biskupi. Zapewne po to, aby go nakłonić do przybycia na obrady i skonfrontowania się z oskarżeniami. Jeżeliby nie posłuchał, synod miał wydać wyrok zaocznie⁶⁶⁹. Przedstawione procedury miały na celu rzetelne rozpatrywanie tego typu spraw. Również w tym przypadku autor pominął prerogatywy metropolity i nie odwołał się do treści kanonów 14 i 15 przyjętych na synodzie w Antiochii w 341 roku⁶⁷⁰. Przewidywały one co należało robić, gdy biskupi mieli na temat wyroku rozbieżne opinie. Przepisy te wyjaśniały także, kiedy wyrok stawał się prawomocny. Decydująca rola należała tutaj do metropolity, który wówczas powinien poprosić o pomoc biskupów z innej metropolii, aby wraz ze zgromadzonym synodem wydali osąd. Jeżeli synod podejmował jednomyślną decyzję, to wyrok stawał się prawomocny i nie mógł być rozpatrywany ponownie.

Z *Kanonów apostoelskich* poznajemy część wykroczeń biskupów, jakimi mogły się zajmować synody prowincjonalne. Niektórzy pod pozorem zachowywania świętości odsyłali swoje żony, co mogło się stać przyczyną cudzołóstwa⁶⁷¹. Inni obchodzili Wielkanoc w tym samym czasie co Żydzi lub łączyli się z nimi w praktykach religijnych⁶⁷². Jeszcze brali udział w liturgii sprawowanej wspólnie z heretykami i uznawali ważność udzielonego przez nich chrztu⁶⁷³. Zdarzało się, że popędliwi biskupi dopuszczali się przemocy wobec wiernych, którzy grzeszyli. Autor wyjaśnia, że w ten sposób próbowali zdobyć respekt wśród członków wspólnoty. Z jednego przepisu możemy nawet wywnioskować, że niektórzy duchowni w walce wręcz pozbawili innych życia⁶⁷⁴. Brak ogłady przejawiał się u niektórych w zaostrzaniu

⁶⁶⁹ *Can. ap.* 74, [in:] SC 336, s. 302, 303.

⁶⁷⁰ *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 14, 15, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 115, 116.

⁶⁷¹ *Can. ap.* 5, [in:] SC 336, s. 276, 277. Temat ten omówiłem przy okazji analizowania *Kanonów Pseudo-Atanazego* (*Can. Ps. Athan.*, can. 45, s. 149) cf. przypisy 281 oraz *Kanonów Bazylego* (*Can. Basil.*, can. 88, s. 169-172) cf. przypisy 535-541.

⁶⁷² *Can. ap.* 7, 70, [in:] SC 336, s. 276, 277, 300, 301. Antiocheńska społeczność żydowska była pod koniec IV wieku bardzo aktywna na polu prozelityzmu. Wielu chrześcijan przejmowało żydowskie zwyczaje religijne. Przeciwno temu zjawisku występował Jan Chryzostom cf. I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007, s. 82-87; J. Iluk, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei. (Wprowadzenie)*, [in:] Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007, s. 15-30; P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 487-526.

⁶⁷³ *Can. ap.* 45, 65, [in:] SC 336, s. 290, 291, 298, 299.

⁶⁷⁴ *Can. ap.* 27, 66, [in:] SC 336, s. 280-283, 300, 301. Na uwagę zasługuje fakt, że obydwa kanony nie zostały zaczerpnięte z postanowień wcześniejszych synodów. Wnioskuje, że muszą być zatem efektem negatywnych obserwacji lub doświadczeń autora. W okresie schizmy antiocheńskiej, gdy do głosu dochodziły emocje, tego typu zdarzenia mogły mieć miejsce. Jednakże Bazyli Wielki nie miał wątpliwości, że jeśli ktoś zadał bliźniemu cios i go zabił, to był zabójcą. Nie odgrywało żadnej roli, czy był napastnikiem, czy też się tylko bronił cf. *Can. Basil.*, can. 43, s. 135. Bazyli rozgraniczał zabójstwo umyślne od nieumyślnego i zalecał w obydwu przypadkach stosować inny wymiar kary cf. *Can. Basil.*, can. 56, 57, s. 144, 145.

konfliktów z urzędnikami cesarskimi, których znieważali⁶⁷⁵. Autor nie pominął również omawianych już wcześniej problemów z symonią i nepotyzmem wśród hierarchów duchownych⁶⁷⁶. Powszechnym i wspominanym już przewinieniem było notoryczne nadużywanie alkoholu⁶⁷⁷. Oprócz tego niektórzy biskupi czerpali zyski z lichwy⁶⁷⁸. W *Kanonach apostołskich* znajdujemy również wykroczenia, których nie wymieniają dotąd przeanalizowane zbiory normatywne. W kanonie 42 autor zakazał biskupowi, prezbiterom i diakonom gry w kości. Zagroził, że jeśli nie zaprzestaną tej praktyki, to zostaną złożeni z urzędu. Ta, znana już w czasach wszesnorzymskich rozrywka, była formą hazardu, którą kojarzono z nieuczciwością i przemocą⁶⁷⁹. Z kanonu 63 dowiadujemy się, że niektórzy biskupi i podlegli im członkowie kleru łamali zakaz jedzenia mięsa, mięsa zwierzęcia rozszarpanego oraz padliny⁶⁸⁰. Za dopuszczenie się któregośkolwiek z powyżej wymienionych

⁶⁷⁵ *Can. ap.* 84, [in:] SC 336, s. 306, 307.

⁶⁷⁶ *Can. ap.* 29, 30, [in:] SC 336, s. 282, 283. Sprawy symonii i nepotyzmu omówiłem wyżej, przy okazji analizowania kanonów autorstwa Bazylego Wielkiego cf.

⁶⁷⁷ *Can. ap.* 42, [in:] SC 336, s. 288, 289. Na ten problem zwrócił też uwagę Pseudo-Atanazy cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 29, s. 146.

⁶⁷⁸ *Can. ap.* 44, [in:] SC 336, s. 288, 289. Lichwę postrzegano jako nieuczciwy zysk i dlatego kościelne przepisy zakazywały duchownym, aby się nią trudnili. Oprócz wyżej omówionych na ten temat kanonów Pseudo-Atanazego (*Can. Ps. Athan.*, can. 9, s. 136) i Bazylego (*Can. Basil.*, can. 14, s. 113), zakaz pożyczania przez duchownych pieniędzy na procent, spotykamy na Wschodzie również w przepisach synodalnych i soborowych cf. *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 17, [in:], COGD I, s. 29; *Canones Synodi Laodicensis*, can. 4, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 132.

⁶⁷⁹ *Can. ap.* 42, [in:] SC 336, s. 288, 289. Uwikłanie w hazard mogło stanowić bardzo poważny problem. Na ten fakt zwrócił uwagę już synod w Elwirze (ok. 306 r.), na którym postanowiono, że chrześcijanin grający w kości powinien zostać pozbawiony udziału w komunii świętej. Po odbyciu rocznej pokuty i porzuceniu procederu mógł ponownie ją przyjmować z wiernymi cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 79, [in:] Mansi II, kol. 18. Wydaje się, że podstawowym powodem, dla którego ojcowie synodali podjęli taką decyzję, były oszustwa oraz bijatyki, jakich się często dopuszczano podczas gry w kości. Dlatego duchownego, któryby hołdował temu zajęciu, można było oskarżyć o czerpanie nieuczciwego zysku. Niewątpliwie fakt, że hazard mógł rujnować dochody i zubażać poziom życia jego rodziny, także nie pozostawał bez znaczenia. Synod w Elwirze miał charakter lokalny i nie mamy pewności, czy nasz autor znał jego postanowienia. Najprawdopodobniej odniósł się jednak do aktualnego problemu, który uznał za na tyle poważny, że poświęcił mu odrębny przepis. W kanonie 43 powtórzył ten sam zakaz w stosunku do niższego duchowieństwa i świeckich cf. *Can. ap.* 43, [in:] SC 336, s. 288, 289. Grę w kości potępiał również Bazyli Wielki cf. *In Hexaemeron Homiliae* 8, 8, PG 29, kol. 185. Cf. A. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 78, 79; I. Milewski, *Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, VP 17, 1993, t. 32-33, s. 115.

⁶⁸⁰ *Can. ap.* 63, [in:] SC 336, s. 298, 299. Podobny przepis ustanowił około 340 roku synod w Gangrze. Zabraniał on spożywania krwi, mięsa pochodzącego z pogańskich ofiar i z uduszonego zwierzęcia cf. *Canones Synodi Gangrensis*, can. 2, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 90. Ów przepis dokładnie powtarzał to, co w tej sprawie zadecydowano na tzw. Soborze Jerozolimskim ok. 50 r. cf. *Dzieje Apostolskie* 15, 28-29. W *Kanonach apostołskich* dokonano jednak pewnej modyfikacji, z której wynika, że nie odwołano się do nakazu synodu jerozolimskiego tylko do starotestamentowej *Tory* cf. *Księga Kapłańska* 17, 10-16. Przy podejmowaniu decyzji przez tzw. Sobór Jerozolimski istotne znaczenie odgrywały dwie sprawy. Pierwszą była troska o to, by nie spożywać krwi oraz mięsa, które nie zostało dobrze wykrwawione. Niewątpliwie dużą rolę odgrywał tu fakt, że Żydzi uważali krew za świętą, gdyż utrzymuje ona procesy życiowe cf. B. Szier-Kramarek, *Krew*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 1282, 1283. Drugą było unikanie skalania się pogańskim kultem. Dlatego zakazywano spożywania mięsa, które po złożeniu w ofierze bogom trafiało do jatek i było sprzedawane. W starotestamentowym zakazie spożywania mięsa rozszarpanego chodziło o poszanowanie zasad czystości ceremonialnej. Drastyczna śmierć zwierzęcia sprawiała, że krew, która z niego wypłynęła stawała się nieczysta.

wykroczeń przez biskupa, prawo kościelne przewidywało dożywotnie pozbawienie go urzędu⁶⁸¹. Od tej pory nie mógł uczestniczyć w żadnych czynnościach liturgicznych, a jeżeli nie posłuchałby zakazu, miał zostać ekskomunikowany⁶⁸².

Autor *Kanonów apostolskich* postulował ograniczenie aktywności biskupów wyłącznie do spraw kościelnych. W kanonie 6 zabraniał im zajmowania się świeckimi interesami (κοσμικὸς προντίδας)⁶⁸³. Użyte w oryginale słowo προντίς może oznaczać także troskę lub zmartwienie⁶⁸⁴. Przedmiotem takiego zatroskania mogły być handlowe interesy. Już od początku IV wieku Kościół występował przeciwko angażowaniu się duchownych w ten rodzaj działalności⁶⁸⁵. Podobne stanowisko mogliśmy zauważyć także u Pseudo-Atanazego⁶⁸⁶. Omawiany zakaz musiał mieć dla redaktora *Kanonów apostolskich* wymiar praktyczny, gdyż Antiochia była jednym z centrów handlu świata antycznego. Miasto leżało na skrzyżowaniu szlaków handlowych i miało wygodny dostęp do portu znajdującego się w Seleucji Pieria u ujścia Orontesu⁶⁸⁷. Niewykluczone, że autor wiedział, iż niektórzy biskupi zarabiali na interesach w metropolii lub pobliskim porcie i się temu przeciwstawiał.

W kanonie 81 autor postulował, żeby biskupi nie zajmowali się sprawami publicznymi. Jedynym ich zajęciem miała być służba dla Kościoła⁶⁸⁸. Wiemy jednak, że w późnym antyku biskupi nadzorowali różne sprawy publiczne. Władze rzymskie nadały biskupom szereg uprawnień, które wiązały się z pozakościelną aktywnością. Sprawowali oni władzę sądowniczą, mogli wyzwać w kościele niewolników, interweniowali u urzędników cesarskich w sprawach różnych nadużyć, w kwestiach podatkowych, udzielali pomocy charytatywnej w czasie klęsk żywiołowych, fundowali i często nadzorowali budowę lub

Z tego powodu Żyd, który zjadł takie mięso stawał się nieczysty i musiał wyprać ubranie oraz umyć ciało cf. Krew, [in:] *Słownik symboliki biblijnej*, ed. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 326-328. Nie przeszkadzało mu to jednak w sprzedaniu takiego mięsa obcemu, którego nie obowiązywała *Tora* cf. *Księga Powtórzonego Prawa* 14, 21. Nie wiemy, czy przepis zamieszczony w *Kanonach apostolskich* brzmiał tak samo od początku. *Kanony apostolskie* zostały włączone przez syryjskiego redaktora do *Konstytucji apostolskich*. W tym dziele znajdujemy dużo odniesień do *Starego Testamentu* oraz żydowskich zwyczajów i modlitw. Choć sam autor odcinał się od praktykowania wspólnego kultu z Żydami, to jednak bez wątpienia reprezentował nurt judeochrześcijański. Być może to on dokonał korekty kanonu 63, aby dostosować treść *Kanonów apostolskich* do całości swojej kompilacji. Same *Kanony apostolskie* nie wydają się przedstawiać punktu widzenia judeochrześcijań. To jest złożony problem, a uzyskanie odpowiedzi obecnie jest niemożliwe. Część uczonych uważa, o czym wspominałem w poprzednim rozdziale, że redaktorem obydwu zbiorów jest ta sama osoba. Jednak ta kwestia wciąż jest przedmiotem dyskusji.

⁶⁸¹ *Can. ap.* 25, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁶⁸² *Can. ap.* 28, [in:] SC 336, s. 282, 283.

⁶⁸³ *Can. ap.* 6, [in:] SC 336, s. 276, 277.

⁶⁸⁴ Cf. προντίς, ἰδοϋς, ἦ, [in:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 562.

⁶⁸⁵ Synod w Elwirze (ok. 306 r.) zajmował się sprawą biskupów, którzy opuszczali swoje diecezje w celu załatwienia handlowych interesów cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 19, [in:] Mansi II, kol. 9.

⁶⁸⁶ Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 3, 38, s. 130, 147.

⁶⁸⁷ Cf. W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 29, 30.

⁶⁸⁸ *Can. ap.* 81, [in:] SC 336, s. 304-307.

renowację budowli użyteczności publicznej itd⁶⁸⁹. Szanowany biskup nie miał wyjścia i musiał się włączać w społeczny nurt życia publicznego. Dlatego wydaje się, że zrealizowanie postulatów pozbawienia takiego biskupa urzędu, było na Wschodzie w IV i V wieku niemożliwe.

Kanon 83 zabraniał łączenia przez biskupa funkcji wojskowych z duchownymi⁶⁹⁰. Na Wschodzie zdarzało się, że urzędnik pełniący funkcję cywilną lub wojskową był wybierany biskupem. Taki przypadek stanowił wybór wspomnianego już senatora Nektariusza na metropolitę Konstantynopola⁶⁹¹. Najwidoczniej zdarzało się, że niektórzy nowokonsekrowani biskupi próbowali pogodzić obowiązki kościelne ze służbą na rzecz państwa. Zdaje się to potwierdzać kanon 7 Soboru Chalcedońskiego⁶⁹². Na Wschodzie Kościół występował jednak przeciwko takiej praktyce, nakazując pozbawienie urzędu tych, którzy by tak czynili. Po pierwsze wiązało się to z faktem, że państwo rzymskie zwolniło duchownych oraz ich synów z obowiązku pełnienia funkcji i służby publicznej⁶⁹³. Po drugie wypełnianie tych funkcji, w szczególności o charakterze wojskowym lub porządkowym, niejednokrotnie łączyło się z użyciem siły lub ze stosowaniem przemocy i to nie tylko w czasie wojny, ale również w czasie pospólitych miejskich zamieszek.

Autor *Kanonów apostolskich* opierał swoje wyobrażenie na temat posługi biskupów na podstawie postanowień przyjętych na Soborze Nicejskim i wybranych synodach w IV wieku. Omawiając kryteria, jakim powinni odpowiadać kandydaci na ten urząd, nie dyskryminował tych, którzy posiadali fizyczne defekty, o ile nie uniemożliwiały one sprawnego pełnienia posługi i nie były spowodowane desperackimi zachowaniami. Istotne dla niego były moralne zalety osobowości oraz bardzo dobra opinia kandydata. Dlatego nie mógł to być niedawny konwertyta, ani były pokutnik. Ponadto autor precyzyjnie określił, że mógł to być mężczyzna tylko raz żonaty z kobietą, która wcześniej prowadziła wzorowe życie i cieszyła się powszechnym szacunkiem. Tam gdzie zachodziła potrzeba, modyfikował adaptowane przepisy, dostosowując je do aktualnej sytuacji. Przykładem tego jest zapis, w którym dopuszczał wyświęcenie nowego pasterza przez dwóch biskupów, chociaż przyjęte na Wschodzie prawo wymagało trzech konsekраторów. Poza tym konsekwentnie unikał odwoływania się do roli metropolity. Wydaje się, że nie było to efektem kwestionowania metropolitalnej struktury Kościoła, gdyż powoływał się na przepisy, w których była ona

⁶⁸⁹ Cf. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej...*, s. 16-20; I. Milewski, *Kilka uwag o roli biskupa...*, s. 407-424.

⁶⁹⁰ *Can. ap.* 83, [in:] SC 336, s. 306, 307.

⁶⁹¹ Cf. przypis 596.

⁶⁹² *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 7, COGD I, s. 141.

⁶⁹³ *CTh*, XVI, 2, 7; 2, 9; 2, 11.

uznawana. I chociaż nie umiemy wyjaśnić przyczyny tych zmian redakcyjnych, to możemy przypuszczać, że miały one bezpośredni związek ze schizmą w antiocheńskim Kościele. Omawiając kompetencje biskupów związane z obowiązkami administracyjnymi przypominał, że ich jurysdykcja obejmuje wyłącznie obszar nadzorowanych diecezji. Potwierdzał także prawo, które zabraniało biskupom dokonywania translacji. W kwestii zarządzania majątkiem kościelnym podkreślał, że musi on być oddzielony od mienia prywatnego biskupa i powinien być on używany przede wszystkim dla dobra potrzebujących. Trzymał się również ustalenia wcześniejszych zgromadzeń, że synody biskupie w danej prowincji powinny być się odbywać dwa razy w roku. Omówił również procedury dotyczące rozpatrywania wykroczeń biskupów i określił, kto mógł występować w roli świadka. Oprócz tego wymienił szereg naruszeń prawa kościelnego, których dopuszczali się biskupi, a które skutkowały pozbawieniem ich urzędu. Ponadto był zwolennikiem ograniczenia publicznej ich aktywności wyłącznie do spraw kościelnych.

5.2 Prezbiterzy

Na temat posługi prezbiterów autor *Kanonów apostolskich* zawarł szereg wytycznych. Część z nich znajduje się w przepisach, które już częściowo omówiłem przy okazji przedstawiania opisu wymagań dotyczących biskupów. Jeśli chodzi o kryteria stawiane kandydatom do kapłaństwa możemy zauważyć, że niemal nie różniły od tych przewidzianych dla kandydatów na biskupa. Musimy jednak zauważyć, że w odniesieniu do prezbiterów nie zastrzegł on, aby nie byli to mężczyźni dopiero co ochrzczeni lub byli pokutnicy, chyba, że druga część kanonu 80 dotyczyła również funkcji prezbitera, który w Kościele pełnił także rolę nauczyciela (διδάσκαλος)⁶⁹⁴. W każdym razie w *Kanonach apostolskich* nie odnajdujemy żadnych wytycznych dotyczących wieku kandydata i jego wypróbowania w wierze⁶⁹⁵. Jeśli chodzi o przedstawione powyżej stanowisko autora wobec różnych fizycznych defektów, to swoje przepisy kierował przede wszystkim do kandydatów na biskupa. W

⁶⁹⁴ *Can. ap.* 80, [in:] SC 336, s. 304, 305. Wówczas ten przepis *Kanonów apostolskich* korelowałby z kanonem 3 synodu w Laodycei cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 3, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 131.

⁶⁹⁵ Synod w Neocezarei (ok. 314-319) postulował, aby na prezbiterów wyświęcać mężczyzn co najmniej trzydziestoletnich. Wydaje się, że niedawne przyjęcie chrztu nie było przeszkodą, skoro ojcowie przywołali przykład Jezusa, który zaraz po chrzcie rozpoczął swoją publiczną służbę. Na tym synodzie kwestionowano szczerłość pobudek mężczyzn ochrzczonych w chorobie, którzy chcieli wstąpić do stanu duchownego. Jeżeli nie było innych kandydatów, a taki mężczyzna wykazywał się gorliwością, to mógł zostać wyświęcony na prezbitera. *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 11, 12, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 80, 81.

przypadku niższych stopni, w tym prezbiterów, zawarł zakaz wyświęcania kandydatów, którzy się sami wykastrowali⁶⁹⁶. W kanonie 79 zabraniał również konsekrowania mężczyzn, którzy byli opętani. Mogli oni wejść do stanu duchownego dopiero po wypędzeniu demonów, jeśli spełniali wymagania⁶⁹⁷. W późnym antyku opętaniem tłumaczono różne niezrozumiałe dla otoczenia zachowania, do których miał się przyczyniać wpływ złych duchów⁶⁹⁸. Musimy jednak pamiętać, że bardzo często z opętaniem mylono epilepsję i choroby psychiczne⁶⁹⁹. Fakt, że nie dopuszczano osób podejrzewanych o opętanie do funkcji kościelnych, musiał być na Wschodzie uważany za oczywisty, skoro żadne zgromadzenie synodalne nie zajęło się tym problemem⁷⁰⁰. Z nieznanego jednak nam powodu, autor *Kanonów apostoelskich* zdecydował się umieścić to zastrzeżenie w redagowanym przez siebie zbiorze.

W kanonie 82 odniósł się do sytuacji kandydatów, którzy byli niewolnikami. Świecenia kapłańskie mogli otrzymać tylko wówczas, jeśli właściciele ich wyzwolili i pozwolili się im usamodzielniać⁷⁰¹. Autor powołał się przy tym na przykład Onezyma, który był niewolnikiem chrześcijanina Filemona i został nawrócony przez apostoła Pawła⁷⁰². Redaktor *Konstytucji apostoelskich* umieścił go na liście biskupów ustanowionych przez apostołów. Według tradycji miał on posługiwać jako biskup Berei w Macedonii⁷⁰³. Oczekiwanie, że duchowny pełniący funkcje kapłańskie nie będzie niewolnikiem było w pełni uzasadnione. W przypadku prezbitera usługującego w mieście będącym siedzibą diecezji wymagano, aby był dyspozycyjny wobec swojego biskupa. Było to związane z natłokiem zadań, z jakimi musiała się zmierzyć miejscowa kuria. Jeśli zaś prezbiter usługiwał na prowincji w jednej z wiosek, to nadzorowanie całej działalności kościelnej spadało na jego barki. Nie mógł więc w żadnym wypadku być zależny od właściciela, który nie musiał uwzględniać jego kościelnych obowiązków i zawsze mógł wymagać wykonania określonych prac. Ponadto w IV i V wieku wciąż istniała możliwość, że jeśli właściciel był poganinem, to nie musiał popierać akcesu niewolnika do służby dla Kościoła.

⁶⁹⁶ *Can. ap.* 22, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁶⁹⁷ *Can. ap.* 79, [in:] SC 336, s. 304, 305.

⁶⁹⁸ Cf. M. Terka, *Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej II-III wieku*, VP 33, 2013, t. 59, s. 87-111.

⁶⁹⁹ L. Misiarczyk, *Od charyzmatu do Ordo Exorcistarum. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, VP 33, 2013, t. 59, s. 80.

⁷⁰⁰ W tej sprawie uchwalono przepis kościelny jedynie na zachodnim synodzie w Elwirze (ok. 306 r.), o którym wiemy, że był wydarzeniem lokalnym. Żadne inne zgromadzenie na Wschodzie w IV i V wieku nie powtórzyło tego kanonu cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 29, [in:] Mansi II, kol. 10.

⁷⁰¹ *Can. ap.* 82, [in:] SC 336, s. 306, 307.

⁷⁰² Cf. *List do Filemona* 8-19. Cf. P. Szczur, *Kościół apostoelski o wyzwaniu...*, s. 612-623.

⁷⁰³ Cf. *Const. Ap.* VII, 46, 13, [in:] SC 336, s. 110, 111.

Przyszłych prezbiterów obowiązywały te same rygory dotyczące małżeństwa, które autor zastosował wobec kandydatów na biskupa. Prezbiter mógł być zatem tylko raz żonaty, a jego małżonką nie mogła być bliska krewna, wdowa, kobieta porzucona, kobieta nierządna, niewolnica i aktorka. Nie wolno mu było także żyć w konkubinacie⁷⁰⁴. Jeżeli wcześniej chrześcijanin dopuścił się rozpusty, cudzołóstwa lub innego poważnego wykroczenia nie mógł być włączony do stanu duchownego⁷⁰⁵.

Na temat konsekracji prezbiterów *Kanony apostołskie* zawierają lakoniczną informację, że powinna być ona dokonywana przez jednego biskupa⁷⁰⁶. Oczywiście było to zalecenie zgodne z ówczesną praktyką, gdyż prezbiterów i diakonów wyświęcał biskup diecezjalny. Po otrzymaniu sakry kapłan był zobowiązany do okazywania posłuszeństwa swojemu biskupowi. Dlatego nie mógł bez jego zgody i poręczenia opuszczać granic diecezji, gdyż groziła mu za to utrata godności⁷⁰⁷. Wyrazem tego posłuszeństwa był obowiązek informowania biskupa o wszelkich podejmowanych działaniach. Prezbiterzy nie mogli samodzielnie udzielać pomocy charytatywnej, ani swobodnie dysponować kościelnymi funduszami. O każdej przedsięwziętej inicjatywie mieli powiadamiać przełożonego⁷⁰⁸. Autor zwrócił też uwagę na pewien przejaw nieposłuszeństwa, którym było doprowadzanie do rozłamu w łonie wspólnoty. Kanon 31 przewidywał sankcję pozbawienia funkcji dla prezbitera, który odłączywszy się bez uzasadnionego powodu od wspólnoty związanej z biskupem, sprawowałby oddzielnie Eucharystię. Duchowni i świeccy, którzy by się do niego przyłączyli mieli być ekskomunikowani. Niniejszy przepis jest przeredagowaną wersją kanonu 5 przyjętego na synodzie w Antiochii (341 r.)⁷⁰⁹. Jednakże nie znajdujemy w nim wzmianki na temat możliwości podjęcia decyzji o odłączeniu w związku z nadużyciami biskupa. Poza tym, przepis ten nie przewidywał żadnych konsekwencji dla duchownych i świeckich, którzy przyłączyliby się do schizmatyka. Synod w Antiochii zalecił wówczas odwołanie się do autorytetu władz świeckich, aby skarciły takiego niepoprawnego duchownego. Oczywiście obrady antiocheńskiego zgromadzenia odbywały się w zupełnie

⁷⁰⁴ *Can. ap.* 17-19, [in:] SC 336, s. 278-281.

⁷⁰⁵ *Can. ap.* 61, [in:] SC 336, s. 298, 299.

⁷⁰⁶ *Can. ap.* 1, [in:] SC 336, s. 274, 275.

⁷⁰⁷ *Can. ap.* 15, 12, [in:] SC 336, s. 278, 279. Formą poręczenia był list polecający sygnowany pieczęcią biskupa, w którym pasterz wyjaśniał cel wizyty, określał czas jej trwania i potwierdzał kwalifikacje kapłańskie oraz zachowywanie ortodoksji. Jeśli duchowny nie posiadał takiego listu, to nie był wiarygodny i z tego powodu nie powinien konsekreować liturgii z miejscowym duchowieństwem. Takie przypadki musiały się zdarzać często, skoro na synodach często przewijał się ten problem i poruszano go jeszcze w połowie V wieku cf. *Canones Synodi Antiochenae* (341), can. 3, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 106, 107; *Concilium Chalcedonense – 451*, can. 5, 10, 20, COGD I, s. 140-143, 147.

⁷⁰⁸ *Can. ap.* 39, [in:] SC 336, s. 286, 287.

⁷⁰⁹ *Canones Synodi Antiochenae* (341), can. 5, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 108, 109.

innych realiach i innej atmosferze. Centralnym punktem sporu była wówczas kontrowersja ariańska⁷¹⁰. Tymczasem czterdzieści lat później chrześcijanie w Antiochii zmagali się z rywalizacją dwóch duchownych o urząd biskupa, która była powodem trwającej przez wiele lat schizmy. W moim przekonaniu omawiany kanon 31 jest bezpośrednim odniesieniem właśnie do jej przebiegu. Czy modyfikując tekst kanonu 5, autor poczynił aluzję do postawy prezbitera Paulina, którego pochopnie wyświęcono na biskupa Antiochii? Nie umiemy odpowiedzieć na to pytanie.

Prezbiterzy odgrywali istotną rolę we wspieraniu starań biskupa o zachowywanie ortodoksji oraz dbaniu o przestrzeganie prawa kościelnego dotyczącego zasad sprawowania liturgii. Najwidoczniej jednak niektórzy z nich nie tylko gotowi byli uznawać ważność chrztu heretyków, ale również stosowali używany przez nich ryt chrztu oraz uczestniczyli z nimi w sprawowaniu wspólnej liturgii. Według *Kanonów apostoelskich* tacy kapłani mieli być usunięci z urzędu⁷¹¹. W kanonie 60 znajdujemy informację, że w niektórych parafiach duchowni rozpowszechniali nieoryginalne (ψευδεπίγραφα) księgi biblijne⁷¹². Wiemy, że w IV i V wieku kolportowanie utworów apokryficznych było na Wschodzie powszechną praktyką. Jak pamiętamy, przed tego typu twórczością przestrzegali też inni autorzy przepisów kościelnych, tacy jak Atanazy i Pseudo-Atanazy⁷¹³. Nasz autor jednoznacznie stwierdzał, że tego typu działalność przynosiła szkodę duchowieństwu oraz wiernym i polecał uwikłanych w nią duchownych pozbawić funkcji kościelnej⁷¹⁴. Zapewne obawiał się, że grozi ona rozpowszechnianiem heretyckich poglądów, które niejednokrotnie przemycano w takich pseudoepigrafach. Paradoksalnie sam był autorem jednego z nich, ale siebie prawdopodobnie usprawiedliwiał troską o zachowanie w Kościele właściwego porządku. Zachowywanie świętości liturgii wymagało również, aby kapłani unikali wspólnych praktyk religijnych z ekskomunikowanymi duchownymi⁷¹⁵. Postanowienie w tej sprawie wydał synod w Antiochii (341 r.), ale najwidoczniej w czasie zamętu związanego z przebiegiem schizmy antiocheńskiej dochodziło do takich sytuacji i dlatego redaktor powtórzył jego wytyczne⁷¹⁶.

⁷¹⁰ Na temat zorganizowanego jesienią 341 roku w Antiochii cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, s. 153-160; J. Gliściński, *Współlistotny...*, s. 55-58.

⁷¹¹ *Can. ap.* 46, 49, 50 a, 65, [in:] SC 336, s. 290-293, 298, 299.

⁷¹² *Can. ap.* 60, [in:] SC 336, s. 298, 299. Cf. ψευδεπίγραφος, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 1540.

⁷¹³ Cf. *Can. Athan. Alex.*, can. 2, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 71-76.; *Can. Ps. Athan.*, can. 18, s. 143.

⁷¹⁴ *Can. ap.* 60, [in:] SC 336, s. 298, 299.

⁷¹⁵ *Can. ap.* 11, [in:] SC 336, s. 278, 279.

⁷¹⁶ *Canones Synodi Antiochenae (341)*, can. 2b, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 106.

W kanonie 51 znajdujemy opis jeszcze innego problemu związanego z zachowywaniem przyjętych zasad wiary. Mianowicie niektórzy duchowni, w tym prawdopodobnie prezbiterzy, praktykowali zwyczaje propagowane przez grupy skrajnych rygorystów. Z tego powodu jedni powstrzymywali się od pożycia małżeńskiego, a inni nie jedli mięsa i unikali picia wina⁷¹⁷. Jak już wcześniej wspominałem te praktyki potępił synod w Gangrze około 340 roku⁷¹⁸. Do tego typu ugrupowań i ich zwyczajów, negatywnie odnosił się także Bazyli Wielki⁷¹⁹.

Niebezpieczeństwa autor upatrywał także w działalności antiocheńskich Żydów, którzy jak wiemy, byli niezwykle aktywni na religijnym polu i gorliwie pozyskiwali prozelitów. Z treści *Kanonów apostolskich* wynika, że niektórzy prezbiterzy przyłączali się do nich w celebrowaniu świąt. Zdarzało się, że wbrew kościelnemu prawu odprawiali uroczystość Wielkanocy w tym samym czasie, w którym Żydzi obchodzili święto Paschy⁷²⁰. Inni nie mieli oporów, aby się modlić w synagogach, pościć w soboty lub niedziele i przyjmować od Żydów świąteczne podarunki. Autor stanowczo zakazywał kapłanom takiego postępowania pod groźbą utraty funkcji⁷²¹. Wiemy, że był to realny problem, gdyż przeciwko niemu konsekwentnie w swoim nauczaniu występował Jan Chryzostom⁷²².

Niewątpliwie autor *Kanonów apostolskich* postulował, aby prezbiterzy i ich rodziny wiedli życie godne naśladowania. Jednakże zapisane przez niego przepisy pokazują, że duchowni, tak jak i inni ludzie, borykali się z wieloma problemami i często ulegali różnym słabościom. Dlatego omówione przez niego wykroczenia oraz towarzyszące im „kary” miały ich na co dzień dyscyplinować. Wydawało się, że sankcja dożywotniego złożenia z urzędu powinna ich powstrzymywać przed łamaniem kościelnego prawa. Tak się jednak nie działo, na co wskazują powtarzane po wielu latach przepisy, dotyczące tych samych wykroczeń. Z *Kanonów apostolskich* dowiadujemy się jakie wykroczenia musiały się zdarzać kapłanom najczęściej, skoro autor zdecydował się omówić je w odrębnych przepisach. Wśród nich wymienił: zaniedbywanie posługi w związku z prowadzeniem interesów handlowych⁷²³;

⁷¹⁷ *Can. ap.* 51, [in:] SC 336, s. 294, 295.

⁷¹⁸ *Canones Synodi Gangrensis*, can. 1, 2, 9, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 89, 90, 93.

⁷¹⁹ *Can. Basil.*, can. 1, 47, 86, s. 93-99, 137, 138, 159, 160.

⁷²⁰ *Can. ap.* 7, [in:] SC 336, s.

⁷²¹ *Can. ap.* 64, 65, 70, [in:] SC 336, s.

⁷²² Cf. przypis 672.

⁷²³ *Can. ap.* 6, [in:], SC 336, s. 276, 277. Jak już kilkakrotnie wcześniej wspominałem, autorzy zbiorów normatywnych zakazywali duchownym prowadzenia działalności handlowej. Po pierwsze oczekiwali, że będą się oni wyłącznie skupiać na sprawach Kościoła, po drugie byli świadomi, że temu rodzajowi działalności często towarzyszą nieuczciwe praktyki cf. przypisy 212, 685, 686.

przesiadanie w gospodach⁷²⁴; uprawianie hazardu⁷²⁵; pijaństwo⁷²⁶; lichwę⁷²⁷; symonię⁷²⁸; kradzież wosku lub oliwy z kościoła⁷²⁹; kradzież naczyń liturgicznych lub płótna ołtarzowego⁷³⁰; znieważenie biskupa⁷³¹; znieważenie innych duchownych⁷³²; spożywanie mięsa z krwią⁷³³; bijatyki i stosowanie przemocy⁷³⁴; odsyłanie żony pod pozorem zachowywania pobożności⁷³⁵; czy szykanowanie osób niepełnosprawnych⁷³⁶.

Redaktor *Kanonów apostolskich* oczekiwał od prezbiterów poszanowania prawa kościelnego oraz poważnego traktowania własnych obowiązków. Wydaje się, że zwracał uwagę na najbardziej aktualne problemy, które dotyczyły ich posługi. Razem z biskupem i diakonami wchodził on do kolegium kapłańskiego, które brało na siebie odpowiedzialność za przewodzenie wspólnocie chrześcijańskiej w bardzo trudnej sytuacji, jaką była schizma. Prawdopodobnie datę tę był daleki od pobłażliwości, wymagając od duchownych pełnej koncentracji na pełnionej posłudze.

⁷²⁴ *Can. ap.* 54, [in:], SC 336, s. 296, 297. Podobny pogląd wyraża kanon 24 synodu w Laodycei cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 24, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 140. Zajazdy i gospody nie cieszyły się w późnym antyku dobrą sławą. Serwowano w nich alkohol, uprawiano hazard i nietrudno było znaleźć towarzystwo na noc. Mary Beard (*Pompeje. Życie rzymskiego miasta*, tłum. N. Radomski, Poznań 2010, s. 267-276) na podstawie badań przeprowadzonych w Pompejach oraz w Ostii Antycznej, zaleca jednak ostrożność w dosłownym traktowaniu źródeł powielających taką opinię. Niewątpliwie znaczna część gospód przyciągała szemrane towarzystwo, ale niektóre były zwykłymi jadłodajniami, restauracjami lub pełniły rolę sklepów spożywczych. Cf. P. Connolly, H. Dodge, *Antyczne miasta. Cuda architektury. Życie społeczne, kulturalne, religijne*, tłum. B. Tkaczow, Warszawa 1998, s. 164-169.

⁷²⁵ *Can. ap.* 42, [in:], SC 336, s. 288, 289. Cf. przypis 679.

⁷²⁶ *Can. ap.* 42, [in:], SC 336, s. 288, 289. Upijanie się było w IV i V wieku powszechnym problemem wśród duchownych. Potwierdzają to również przepisy Pseudo-Atanazego (*Can. Ps. Athan.*, can. 29, s. 146) i *Konstytucji apostolskich* (*Const. Ap.* VIII, 44, [in:] SC 336, s. 260-263) oraz jeden z listów Augustyna (*Epistula* 93, 49, PL 33, kol. 345). Temu nałogowi dużo uwagi w swoim nauczaniu poświęcił Jan Chryzostom cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 440-454.

⁷²⁷ *Can. ap.* 44, [in:], SC 336, s. 288, 289.

⁷²⁸ *Can. ap.* 29, [in:], SC 336, s. 282, 283.

⁷²⁹ *Can. ap.* 72, [in:], SC 336, s. 302, 303. W przeciwieństwie do oliwy, która była pospolitym produktem używanym do celów spożywczych, medycznych oraz religijnych, wosk pszczeli (κνῆρος) był niezwykle droгим i trudnym do pozyskania towarem, którego m.in. używano do wyrobu świec. Dlatego nie dziwi fakt, że przyłapany na kradzieży złodziej, miał zwrócić wosk z nawiązką.

⁷³⁰ *Can. ap.* 73, [in:], SC 336, s. 302, 303. Przypadki kradzieży naczyń liturgicznych musiały się co jakiś czas powtarzać, skoro zalecano dokonywania ich inwentaryzacji przynajmniej raz w roku. Przed uleganiem pokusie przestrzegano duchownych, którzy byli odpowiedzialni za ich przechowywanie. Jak już pisałem, w Egipcie od dawna zajmowali się tym kościelni ekonomowie cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 62, 90, s. 154, 164, 165. Przywołany tu kanon 73, zawiera jednak ogólne ostrzeżenie skierowane do wszystkich członków wspólnoty.

⁷³¹ *Can. ap.* 55, [in:], SC 336, s. 296, 297.

⁷³² *Can. ap.* 56, [in:], SC 336, s. 296, 297.

⁷³³ *Can. ap.* 63, [in:], SC 336, s. 298, 299. Cf. przypis 679.

⁷³⁴ *Can. ap.* 27, 66, [in:], SC 336, s. 280-283, 300, 301.

⁷³⁵ *Can. ap.* 5, [in:], SC 336, s. 276, 277.

⁷³⁶ *Can. ap.* 57, [in:] SC 336, s. 296, 297. Tego typu zachowanie mogło się przydarzać kapłanom, którzy tracili cierpliwość w wyniku natrętych próśb o udzielenie wsparcia. Samotne osoby niepełnosprawne najczęściej nie mogły zarabiać na swoje utrzymanie i były zdane na kościelną jałmużnę. Niniejszy postulat godnego traktowania takich osób zasługuje jednak na uwagę, tym bardziej, że za jego nieprzebranie groziła ekskomunika.

5.3 Diakoni

W *Kanonach apostolskich* odnajdujemy wytyczne regulujące przebieg posługi diakonów w przepisach, które omawiają obowiązki biskupów i prezbiterów lub ogólnie odnoszą się do duchowieństwa. Kandydaci do tej funkcji mieli odpowiadać dokładnie takim samym wymaganiom, jakie autor postawił dwóm wyższym stopniom hierarchii duchownej. W przeciwieństwie do innych zbiorów normatywnych, autor nigdzie nie zaakcentował służebnej roli diakonów, która polegała na informowaniu biskupa o potrzebach członków wspólnoty. Podczas analizy treści tych kanonów można odnieść wrażenie, że diakoni posiadali te same prerogatywy co biskupi i prezbiterzy. Byłby to jednak mylny wniosek, gdyż ich wnikliwa lektura pozwala dostrzec, że autor zarezerwował wybrane uprawnienia tylko dla biskupów i prezbiterów i wyłączył z nich diakonów.

Najważniejszym ograniczeniem kompetencji diakonów był fakt, że tylko biskupi i prezbiterzy mogli sprawować ofiarę eucharystyczną. Z kanonu 2 wynika, że liturgiczne czynności związane ze składaniem na ołtarzu darów z pierwocin mógł wykonywać jedynie biskup i prezbiterzy⁷³⁷. Podobnie wyglądała sprawa z udzielaniem chrztu. Poświęcone jej kanony 46, 47, 49 i 50 pokazują, że odpowiedzialność za to, kogo dopuszczano do chrztu, spoczywała na barkach biskupów i prezbiterów. To ci duchowni wykonywali odpowiednie rytuały podczas obrzędu chrztu, wypowiadali formułę chrzcielną oraz trzykrotnie zanurzali katechumena⁷³⁸. Jak wiemy diakoni podczas tej uroczystości jedynie asystowali, dbając o porządek, podając oleje do namaszczenia oraz zajmując się katechumenami po wyjściu z basenu. Kolejnym uprawnieniem, którego nie posiadali diakoni, było ponowne przyjmowanie skruszonych grzeszników do wspólnoty⁷³⁹. Tylko biskupi lub prezbiterzy mogli podejmować taką decyzję. Jeżeli nawrócenie nastąpiło niedawno, to kapłan na podstawie kościelnych norm wyznaczał winowajcy odpowiednią publiczną pokutę i określał okres jej trwania. Jeżeli jego postępowanie w czasie pokuty potwierdzało szczerość skruchy, to po jej dopełnieniu mógł wrócić do komunii z wiernymi. Według autora *Kanonów apostolskich* to biskupi i prezbiterzy mieli dbać o niższych rangą duchownych oraz wiernych i

⁷³⁷ *Can. ap.* 2, [in:] 336, s. 274, 275. Fakt, iż diakoni nie mogli koncelebrować ofiary eucharystycznej potwierdzał kanon 18 Soboru Nicejskiego cf. *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 18, [in:], COGD I, s. 29. O tym, że diakoni nie posiadali kompetencji związanych z odprawianiem Eucharystii, kilkakrotnie przypominał redaktor *Konstytucji apostolskich* cf. *Const. Ap.* III, 19, 7; 20, 2, [in:] SC 329, s. 162-165; VIII, 28, 3-4, [in:] SC 336, s. 230, 231. Wiemy, że na początku IV wieku niektórzy diakoni przekraczali swoje uprawnienia i sprawowali mszę świętą. Takiej praktyki zakazał synod w Arles w 314 roku cf. *Arleate (314)*, can. 16, [in:] *Dokumenty synodów od 50 do 381...*, s. 73.

⁷³⁸ *Can. ap.* 46, 47, 49, 50a, [in:] SC 336, s. 290-293.

⁷³⁹ *Can. ap.* 52, [in:] 336, s. 296, 297.

wychowywać ich w pobożności. Wydaje się, że autor miał tu na myśli nauczycielski aspekt działalności biskupów i prezbiterów. Diakonom nie wolno było nauczać w kościołach. Wygłaszanie homilii i egzegeza *Pisma Świętego*, były domeną biskupów i prezbiterów⁷⁴⁰. Na obydwu funkcjach spoczywał też obowiązek dostarczania środków do życia ubogim duchownym⁷⁴¹. Autor w tym miejscu pominął milczeniem służebną rolę diakonów, która polegała na informowaniu biskupa o wszelkich potrzebach innych duchownych i wiernych⁷⁴². Interesujący jest również fakt, że autor nie zabraniał diakonom zajmowania się sprawami publicznymi. Ten zakaz miał obowiązywać jedynie biskupów i prezbiterów⁷⁴³. Najwyraźniej autor uznał, że diakoni nie byli na tyle znaczącymi postaciami w kościele, aby próbowano im powierzać publiczne obowiązki. W codziennej działalności Kościoła to biskupi i prezbiterzy byli w centrum uwagi. Nie tylko przewodzili liturgii, ale również zawiadywali miejscowymi wspólnotami (diecezjami, parafiami). Często posiadali podwaliny klasycznego wykształcenia i niejednokrotnie wywodzili się z rodów miejscowych notabli. To sprawiało, że miejskie lub wiejskie społeczności były gotowe obarczać ich dodatkowymi publicznymi sprawami.

W *Kanonach apostołskich* poruszono jeszcze inny ważny aspekt, którym była współpraca diakonów z prezbiterami w zarządzaniu majątkiem kościelnym. Autor powierzył im zadanie sprawowania kolegialnego nadzoru nad oddzielaniem majątku kościelnego od prywatnego mienia biskupa. Ponadto mieli sprawować pieczę nad tym, aby odpowiednie kwoty były przeznaczane na potrzeby ubogich⁷⁴⁴. *Kanony apostołskie* nie wymieniają funkcji ekonoma, ale jak wiemy, pod koniec IV wieku na Wschodzie nie wszędzie ona występowała. Potrzeba wprowadzenia mechanizmu kolegialnej kontroli nad finansami kościelnymi, o czym pisałem już wcześniej, wynikała z faktu, że biskupi lub wyznaczani przez nich zarządcy dopuszczali się różnych nadużyć⁷⁴⁵. Jednakże omawiany kanon 39 wyraźnie przypominał, że duchowni sprawujący ów nadzór nie mogli podejmować żadnych samodzielnych decyzji, gdyż pełnoprawnym dysponentem kościelnych funduszy był biskup⁷⁴⁶.

⁷⁴⁰ *Can. ap.* 58, [in:] SC 336, s. 296-299.

⁷⁴¹ *Can. ap.* 59, [in:] SC 336, s. 296-299.

⁷⁴² Cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 24, s. 144. Pseudo-Atanazy pisał tu o sytuacji, gdy kapłan zatrudniał się z konieczności np. utrzymania rodziny, jako zarządca u świeckiego właściciela ziemskiego. Autor polecał w takim przypadku diakonowi, żeby dyskretnie udzielił takiemu prezbiterowi pomocy (zapewne materialnej), aby ten nie musiał nadal być zależny od swojego pracodawcy. Za dopuszczenie do takiej sytuacji odpowiedzialność ponosił biskup.

⁷⁴³ *Can. ap.* 81, [in:] SC 336, s. 304-307.

⁷⁴⁴ *Can. ap.* 39-41, [in:] SC 336, s. 286-289.

⁷⁴⁵ Przypomina to środki zapobiegawcze wprowadzone w Egipcie, gdzie przepisy nakazywały, aby kościelne skarbcie i magazyny były otwierane w obecności biskupa, archiprezbitera i ekonoma cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 89, s. 163, 164.

⁷⁴⁶ *Can. ap.* 39, [in:] SC 336, s. 286, 287.

Autor *Kanonów apostolskich* zaliczał diakonów do tzw. katalogu kapłańskiego (καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ), który prawdopodobnie zawierał imiona duchownych bezpośrednio zaangażowanych w czynności liturgiczne. Należeli oni zatem do wyższej hierarchii kościelnej. Ze względu na ich pośredni udział w sprawowaniu Eucharystii, redaktor stawiał im takie same wymagania moralne, jakie obowiązywały biskupów i prezbiterów. Jednakże zgodnie z ówczesną praktyką, pewne wybrane aspekty posługi zastrzegał wyłącznie dla duchownych reprezentujących dwa wyższe stopnie. Należy zauważyć, że przeanalizowane przepisy nie podkreślały służebnej pozycji diakonów względem biskupów oraz ich roli w prowadzeniu działalności charytatywnej, jak ma to miejsce w innych zbiorach normatywnych. Autor skupił się raczej na konkretnych problemach, które wymagały postępowania dyscyplinarnego i tylko przy okazji poruszył pewne zagadnienia dotyczące ich obowiązków.

5.4 Duchowni niższych święceń

Autor *Kanonów apostolskich* poświęcił niewiele uwagi duchownym pełniącym funkcje tzw. niższych święceń. Z nazwy wymienił ich raptem w trzech kanonach. Należeli do nich subdiakoni, lektorzy i kantorzy. Niewątpliwie dotyczyły ich również wszystkie ogólne przepisy, w których zawarł wytyczne dla całego duchowieństwa. Niemniej z jakiegoś powodu zaadresował tym grupom duchownych tylko trzy kanony.

Z kanonu 26 wynika, że autor zezwalał lektorom i kantorom zawrzeć małżeństwo po objęciu tych funkcji⁷⁴⁷. Oznaczałoby to, że biskupi, prezbiterzy i diakoni nie mogli się żenić po otrzymaniu święceń. Doskonale wiemy, o czym pisałem już wcześniej, że wybrane lokalne synody oraz niektórzy autorzy postulowali, aby członkowie wyższej hierarchii kościelnej po przyjęciu święceń już się nie żenili. Jednakże praktyka na Wschodzie, w tej materii dalece odbiegała od tych prawnych regulacji, co w kanonach potwierdzili ojcowie obradujący na Soborze in Trullo (691/692 r.)⁷⁴⁸.

W kanonie 43 zabroniono uprawiania hazardu i ulegania nałogowemu pijaństwu⁷⁴⁹. Zastanawia fakt, że dla przedstawicieli tych funkcji autor przewidywał za te wykroczenia wykluczenie ze wspólnoty, podczas gdy we wcześniejszym kanonie dla biskupów, prezbiterów i diakonów, jako sankcję określił złożenie z urzędu. Postanowienie kanonu 43

⁷⁴⁷ *Can. ap.* 26, [in:] SC 336, s. 280, 281.

⁷⁴⁸ Cf. przypis 535.

⁷⁴⁹ *Can. ap.* 43, [in:] SC 336, s. 288, 289. Na temat hazardu cf. przypis 679. Na temat pijaństwa cf. przypis 726.

zdaje się zaprzeczać także zapisowi kanonu 25, w którym autor nakazywał, aby wobec wszystkich duchownych, jeśli się dopuszczą poważnych wykroczeń, stosować karę pozbawienia funkcji, a nie wykluczania ze wspólnoty⁷⁵⁰. Ten, kłopotliwy dla nas, brak spójności przepisów znajdujących się w tym samym zbiorze, jest często spotykanym mankamentem utworów pseudoepigraficznych, które powstawały poprzez kompilowanie różnych tekstów i które wielokrotnie przeredagowywano. Jest również niewykluczone, że w swoim środowisku nasz autor zaobserwował, iż takie wykroczenia były plagą wśród przedstawicieli niższych funkcji kościelnych. Być może z tego powodu uznał, że jedynym sposobem powstrzymania tych patologii było zagrożenie popełniającym je najwyższą karą przewidywaną w prawie kościelnym.

Z kanonu 69 dowiadujemy się, że niektórzy duchowni, przynależący do niższej hierarchii duchownej, nie przestrzegali postu w dniach określonych przez Kościół. Autor był gotowy udzielić im na to dyspensy jedynie w przypadku fizycznego wyczerpania, w innych sytuacjach polecał pozbawić ich urzędu⁷⁵¹. Niniejszy przepis dotyczył także biskupów, prezbiterów i diakonów. Całe duchowieństwo miało zachowywać post w okresie czterdziestu dni Wielkiego Postu oraz w każdą środę i piątek⁷⁵².

Podobnie jak autorzy innych kościelnych zbiorów normatywnych, redaktor *Kanonów apostolskich* zawarł na temat posługi duchownych niższej hierarchii duchownej tylko te informacje, które uznał za najistotniejsze. W tym przypadku opisał wykroczenia, których prawdopodobnie najczęściej się dopuszczali subdiakoni, lektorzy i kantorzy. Wydaje się, że należało do nich uprawianie hazardu, nadużywanie alkoholu oraz nieprzestrzeganie postu. Chociaż posługa tych duchownych nie była bezpośrednio związana z czynnościami liturgicznymi, to autor słusznie oczekiwał, że będą oni wieść przykładowe życie, które miało innych motywować do zachowywania pobożności. Dlatego autor przywoływał ich do porządku w sprawach, w których nie zachowywali należytej dyscypliny. Chciwość i nieumiarkowanie były przywarami, na które często w IV i V wieku, zwłaszcza w kontekście posługi członków kleru, zwracali uwagę autorzy kościelnych przepisów.

⁷⁵⁰ *Can. ap.* 25, [in:] SC 336, s. 280, 281. Tę zasadę, o czym pisałem powyżej, kilkakrotnie przywoływał Bazyli Wielki cf. *Can. Basil.*, can. 3, 51, 70, s. 100, 101, 142, 149, 150.

⁷⁵¹ *Can. ap.* 69, [in:] SC 336, s.

⁷⁵² Cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 50, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 150. Redaktor *Konstytucji apostolskich* w interesujący sposób wyjaśnił, że należało pościć w każdą środę, gdyż w ten dzień rozpoczął się proces Jezusa i każdy piątek (określany dniem Przygotowania), gdyż w ten dzień Jezus poniósł śmierć cf. *Const. Ap.* VII, 23, 2, [in:] SC 336, s. 50, 51.

Konkluzja

Kanony apostolskie powstały jako zbiór przepisów o charakterze dyscyplinarnym pod koniec IV wieku. Zamierzeniem autora było przypomnienie obowiązujących w Kościele norm i wiążących się z ich łamaniem konsekwencji. Czas, w którym redagowano niniejsze dzieło, był niezwykle trudnym okresem dla antiocheńskiego Kościoła. Rozłam, do którego doszło wśród duchownych w związku z rywalizacją o urząd metropolity Antiochii, nie tylko nadszarpnął kościelną jedność, ale również mógł się przyczynić do dużego rozprężenia wśród tamtejszych duchownych. Być może z tego powodu autor uznał, że należy przypomnieć kościelne zasady. Musiał sobie jednak zdawać sprawę z faktu, że podpisanie tego zbioru własnym imieniem mogło skutkować jego odrzuceniem przez jedną ze stron konfliktu. Najprawdopodobniej dlatego zdecydował się nadać mu charakter pisma apostolskiego. Niewykluczone, że chciał by miało charakter koncyliacyjny i dlatego pominął milczeniem drażliwą kwestię kompetencji metropolity. Nie jesteśmy w stanie teraz potwierdzić żadnej z tych hipotez. Niemniej najistotniejszą kwestią był fakt, że stawiał on duchownym wysokie wymagania moralne. Jednocześnie wskazywał na aktualne problemy, jakie trapiły hierarchów nie tylko w Antiochii, ale także na całym Wschodzie. Odwołując się do treści powszechnie znanych duchownym kanonów nicejskich i innych wybranych synodów, próbował nadać swojej kompilacji uniwersalny charakter.

6. Obraz posługi duchowieństwa na Wschodzie w IV i V wieku - wnioski

W IV i V wieku chrześcijaństwo na Wschodzie nie było tworem jednolitym. Poszczególne wspólnoty ulokowane w prowincjach tej części Imperium, posiadały często odrębną strukturę, używały odmiennych rytów liturgicznych i kierowały się własnym prawem, zgodnym z miejscowymi zwyczajami. Nie ulega wątpliwości, że omówione w niniejszym rozdziale przepisy zawierają w sobie mentalność, obyczajowość i kościelną tradycję specyficzną dla regionu, będącego miejscem ich powstania. Dlatego zostały one omówione z uwzględnieniem obszaru, na którym je zredagowano. Stąd informacje zawarte w niniejszym rozdziale na temat posługi duchownych w Egipcie, zaczerpnąłem z *Kanonów Hipolita*, *Kanonów Pseudo-Atanazego* oraz listów kanonicznych sześciu metropolitów Aleksandrii: Dionizego, Piotra I, Atanazego Wielkiego, Tymoteusza, Teofila i Cyryla. W celu lepszego poznania problemów specyficznych dla posługi kleru małaazjatyckiego sięgnąłem po *Kanony Bazylego*. Z obowiązkami i problemami duchownych żyjących w Syrii Północno-Zachodniej zapoznałem się analizując treść *Kanonów apostolskich*. Oczywiście cały czas

towarzyszyła mi świadomość, że część badanych dokumentów należy do grupy pism pseudoepigraficznych, które kompilowano przy użyciu starszych zbiorów przepisów. Wymagało to nieustannego konfrontowania ich z innymi źródłami interesującej nas epoki. Wychodząc jednak z założenia, że autorzy dokonali takich zabiegów celowo, uznałem zapisy odbiegające od naszej wiedzy o ówczesnych realiach za postulaty, które stawiali w zgodzie z osobistym wyobrażeniem na temat roli duchownych w Kościele.

Zachodzi zatem pytanie, jaki obraz codziennej posługi duchownych wyłania się z omówionych źródeł?

Przeanalizowane zbiory potwierdzają, że w IV wieku dobiegł do końca proces ujednolicania struktur hierarchii kościelnej na Wschodzie. Na czele wspólnoty chrześcijańskiej stał już wówczas biskup monarchiczny, który współpracował z kolegium przebiterów (względnie chorepiskopów) oraz korzystał z pomocy diakonów. *Kanony Pseudo-Atanazego* poświadczają informacje zawarte w dokumentach papirusowych, że w Egipcie hierarchizacja Kościoła była tak dalece posunięta, że spotykamy tam funkcje archiprezbitera i archidiacona. Liczba niższych funkcji pomocniczych w danym kościele episkopalnym, zapewne zależała od zamożności diecezji. W każdym razie nasze źródła wymieniają subdiakonów, lektorów, kantorów oraz ostiariuszy.

W interesującym nas okresie, duchowni na Wschodzie nie żyli w celibacie. Żonaci biskupi, przebiterzy i diakoni stanowili powszechne zjawisko. Nie musieli również zachowywać całkowitej wstrzemięźliwości małżeńskiej, a od współżycia mieli się powstrzymywać jedynie przed celebracją Eucharystii, której na Wschodzie nie odprawiano codziennie. Od trzech pierwszych stopni hierarchii oczekiwano, że nie ożenią się po raz drugi. Ponadto coraz powszechniejszy stawał się postulat, że po przyjęciu święceń żaden z nich nie powinien brać ślubu. Duchownym niższych stopni pozwalano zawrzeć ponowny związek małżeński, jeśli owdowieli. Żaden z duchownych nie mógł wziąć za żonę aktorki, kobiety porzuconej lub innej, która nie miała za sobą chlubnej przeszłości. Częste powtarzanie tego zakazu jednak wskazuje, że rzeczywistość wyglądała inaczej, gdy do głosu dochodziły uczucia.

Skoro duchowni posiadali rodziny, to musieli je utrzymać. Dlatego wielu było rzemieślnikami lub rolnikami. Praca często pochłaniała większość ich czasu, z czego nie byli zadowoleni nasi autorzy, którzy woleliby, aby ci duchowni poświęcali się wyłącznie służbie dla Kościoła, tym bardziej, że z powodu pracy niektórzy kapłani opuszczali nabożeństwa albo się na nie spóźniali. Z tego powodu kanoniści postulowali, aby ta wspólnota utrzymywała cały kler. Ponadto wymieniali zawody lub zajęcia, którymi duchowni nie mogli się parać.

Należał do nich m.in. handel oraz zarządzanie posiadłościami ziemskich właścicieli. Chodziło o to, aby nie byli wystawiani na pokusę nieuczciwości.

Jeśli chodzi o działalność kościelną, to autorzy przepisów podkreślali znaczenie świętości liturgii. Kapłani mieli się trzymać jej ustalonego porządku, przychodzić punktualnie do kościoła i nie wolno im było rozpraszać uwagi w czasie ofiarowania niepotrzebnymi rozmowami. Ze źródeł dowiadujemy się, że w Egipcie duchowni koncelebrowali mszę świętą w białych szatach, które przechowywano w szafach na terenie kościoła. Istotną sprawą było, żeby kapłani oraz ich pomocnicy czuwali, aby nikt niegodny (katechumen, pokutujący, ekskomunikowany, heretyk) nie przyjął komunii świętej. Nie było to łatwe zadanie zwłaszcza w mocno zatłoczonym kościele. Drugą ważną kwestią było uważanie, aby wabione światłem lamp i zapachem wina owady nie wpadały do kielicha eucharystycznego. Dlatego w Egipcie i w Syrii diakoni używali podczas ofiarowania specjalnych wachlarzy, którymi je odganiaли. Za dyscyplinowanie wiernych podczas liturgii odpowiadali diakoni, którzy mieli uciszać rozmawiających lub wyprowadzać osoby niesubordynowane. Zdarzało się jednak, że sami ulegali znużeniu i się niestosownie zachowywali. Musimy jednak pamiętać, że każde nabożeństwo trwało kilka godzin.

Najwięcej uwagi omówione źródła poświęcają różnym formom pomocy osobom potrzebującym. Należeli do nich: ubodzy, sieroty, wdowy, dziewice konsekrowane, samotni chorzy, więźniowie i uciekinierzy. Dokumenty egipskiej proveniencji podkreślają rolę ekonoma w zajmowaniu się zabezpieczaniem funduszy na pomoc takim osobom. Syryjskie *Kanony apostolskie* nakazywały takie działanie miejscowym prezbiterom i diakonom. Działalność charytatywna przyjmowała wiele form, które opisali autorzy analizowanych kanonów. Jedną z nich były agapy, które pod kontrolą biskupa organizowano w domach prywatnych lub mające miejsce w kościelnym kompleksie po niedzielnej mszy, na których rozdawano ubogim jałmużnę w postaci pobłogosławionych eulogii. Inną było opiekowanie się samotnymi chorymi w przykościelnych dormitoriach. Osoba za to odpowiedzialna miała im zapewnić pożywienie i leki. Wiemy, choć autorzy o tym nie piszą, że w Aleksandrii zabieraniem bezdomnych chorych do takich szpitali zajmowali się *parabolanie*. Sprawne udzielanie pomocy było możliwe tylko dzięki dobremu przepływowi informacji. Dlatego zobowiązano diakonów, żeby informowali biskupa o potrzebach ubogich i chorych. Biskupi byli zachęceni do osobistego odwiedzania chorych i więźniów. Ci drudzy nie byli raczej ofiarami prześladowań, tylko naruszyli świeckie prawo lub byli dłużnikami, co skutkowało uwięzieniem. Przepisy zabraniały duchownym faworyzowania bogatych, co pozwala się nam domyślać, że takie sytuacje miały miejsce. Inną plagą potępianą w kanonach było

okradanie biedaków poprzez nieuczciwe odmierzanie im ważonego zboża. Przepisy nakazywały opieczętowanie narzędzi wagowych, żeby ich nie fałszowano. Wiemy, że w IV i V wieku działalność charytatywna Kościoła była prowadzona na niespotykaną skalę. Jednak liczba osób potrzebujących była tak wielka (10 tys. osób w Antiochii), że nie sposób było objąć pomocą wszystkich. Dlatego prowadzono rejestry najbardziej potrzebujących ubogich. Praktyczna pomoc obejmowała również sieroty. Jeśli nie miały one krewnych ich wychowaniem zajmowali się kapłani. Ważnym elementem przygotowującym takie dzieci do dorosłego życia była nauka zawodu.

Omówione źródła ukazują również duże wyzwanie dla ortodoksyjnego duchowieństwa, jakim była działalność różnych grup schizmatyków i heretyków. Biskupi byli obligowani do sprawdzania, czy księgi czytane w kościołach należą do biblijnego kanonu. Nakaz odrzucenia ksiąg apokryficznych powtórzył autor *Kanonów apostoelskich*. Ten sam mechanizm kontroli miał być zachowany wobec pieśni intonowanych podczas liturgii, gdyż niektórzy kantorzy korzystali z melicjańskich śpiewników. Oprócz tego schizmatycy próbowali zakłócać porządek nabożeństw, dlatego uczulano diakonów, subdiakonów i ostiariuszy, żeby bacznie pilnowali wejścia do kościoła. Pseudo-Atanazy pisał także o konieczności nocnego stróżowania w kościele ze względu na przeciwników. Z innych źródeł dobrze wiemy, że emocje często wymykały się z pod kontroli i dochodziło do wzajemnych aktów przemocy.

Przeanalizowane zbiory przepisów kościelnych zawierają interesujący katalog różnych wykroczeń, za których popełnianie groziło duchownym złożenie z urzędu. W teorii złożenie z urzędu było najwyższą sankcją stosowaną wobec członków kleru i miało charakter dożywotni. Niektóre pomniejsze przewinienia karano czasowym zawieszeniem w sprawowaniu funkcji kościelnych. Wśród wielu naruszeń kościelnego prawa wymieniano: przenoszenie się bez zgody biskupa do innej diecezji, oszukiwanie ubogich przy odważaniu sypkich produktów, lichwiarstwo, nieuczciwe interesy handlowe, oglądanie się za kobietami, cudzołóstwo, pijaństwo, uprawianie hazardu, nieprzestrzeganie Wielkiego Postu, zakłócanie powagi przy ołtarzu, kradzież, kontakty z osobami uprawiającymi magię, kontakty z heretykami, zawarcie drugiego, trzeciego itd. małżeństwa, używanie przemocy wobec wiernych, uwiedzenie dziewicy konsekrowanej, bezprawne małżeństwo z kobietą blisko spokrewnioną lub o złej reputacji, kastrację, symonię, nepotyzm, spożywanie mięsa z krwią, uczestniczenie w żydowskich obrządkach, przyjmowanie funkcji wojskowych i wiele innych. Uznanie jednak na tej podstawie, że w Kościele na Wschodzie w IV i V wieku mamy do czynienia z samymi patologiami, byłoby nieuzasadnionym i rażącym uproszczeniem.

Omówione źródła pokazują także, że wielu duchownych zasługiwało na pochwałę w związku z nienagannym wypełnianiem swojej służby. Tak np. twierdził Pseudo-Atanazy o prezbiterach we wstępie do swojego zbioru. Świadczą też o tym chociażby listy metropolitów Aleksandrii, z których wynika, że duchowni cieszyli się dużym zaufaniem swoich wiernych. Zwierzali się oni duchownym z bardzo osobistych spraw, jak nocne polucje, wstrzemięźliwość małżeńska, menstruacja itp. Oczywiście, ich postawa zapewne wynikała z głębokiej pobożności oraz z podejścia do czystości ceremonialnej związanej z chrześcijańskim kultem. Niemniej jednak poruszanie takich spraw, zwłaszcza przez kobiety w stosunku do kapłanów, wymagało wzajemnego szacunku i zaufania. Poza tym znamy imiona niektórych ówczesnych biskupów cieszących się powszechną estymą, jak: Synezyjusz z Cyreny, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Dłudzy Bracia, Jan Chryzostom, Palladiusz. Ponadto analizowane kanony wskazywały na ideał duchownego, który byłby blisko swojej wspólnoty, znał jej potrzeby i troszczył się o nią, czego przejawem była działalność charytatywna. Zajmowanie się chorymi biedakami nie było wdzięcznym zajęciem, a mimo to na Wschodzie było mnóstwo *ksenodochiów*, w których niesiono im pomoc. Jeden z nich założył Bazyli Wielki. Wiemy również, ile energii włożył w okazywanie pomocy ubogim Jan Chryzostom, który nie wahał się sprzedać na ich potrzeby kościelnych precjozów. Przebadane przez Ewę Wipszycką papirusy poświadczają także, że w życiu codziennym niektórzy biskupi zachowywali bezpośredni kontakt ze swoimi wiernymi, pozwalali im przychodzić z problemami, nieśli im praktyczną pomoc oraz błogosławili bydło. I chociaż niewątpliwie Pseudo-Atanazy miał rację, że wielu ówczesnych duchownych wybierało tę służbę dla czerpania korzyści, to jednak obiektywnie należy stwierdzić, że źródła z IV i V wieku pokazują, iż wielu z nich realizowało postulowany w zbiorach normatywnych ideał posługi.

Rozdział III

ŚWIECCY – IDEAL CODZIENNOŚCI

W ŚWIELE WYBRANYCH PRZEPISÓW KOŚCIELNYCH

Omawiane zbiory kościelnych przepisów były niewątpliwie przeznaczone dla duchownych, ale ich autorzy zawarli w nich mnóstwo wskazówek, nakazów i zakazów, które z założenia miały kształtować codzienne życie zwykłych ludzi należących do chrześcijańskiej wspólnoty. Wyznaczały one również zasady chrześcijańskiej moralności i dyscypliny. Określały długość i rodzaj pokuty, gdy wierny złamał kościelne prawo, ale pragnął pozostać w obrębie Kościoła. Wyjaśniały również, kiedy konieczne było wydalenie wierzącego ze wspólnoty. Bez wątpienia, autorzy redagując zbiory przepisów kierowali się już obowiązującym prawem, miejscowymi obyczajami, ale także aktualnymi problemami. Stąd pewne aspekty chrześcijańskiej codzienności akcentowali bardziej, a inne mniej lub pomijali je w ogóle. Nie bez znaczenia jednak pozostawało ich osobiste wyobrażenie o tym, jak powinno wyglądać codzienne życie chrześcijanina i jak należało rozwiązywać określone problemy. Pozostawione przez nich normy ukazują mentalność i bogatą tradycję, która na co dzień przenikała życie chrześcijan na Wschodzie w IV i V wieku. W niniejszym rozdziale przyjrę się bliżej tym przepisom próbując ustalić, jaki ideał chrześcijańskiego życia preferowano w poszczególnych regionach wschodniej części Imperium. Analizując postulaty autorów spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jak oni wyobrażali sobie chrześcijańską codzienność. Ponadto postaram się zdefiniować problemy, z którymi wówczas najczęściej się borykali wierzący mieszkańcy rzymskiego Wschodu.

1. Katechumeni

W IV wieku na skutek zmiany polityki władz rzymskich, działalność chrystianizacyjna w basenie Morza Śródziemnego uległa przyspieszeniu. Bardzo szybko przrastała liczba osób, które chciały się przyłączyć do chrześcijańskiego Kościoła. Niewiele

wiemy o okolicznościach w jakich dochodziło do nawróceń¹. Znamy za to kryteria i procedury, które były związane z przygotowaniem chętnych do chrztu. Kandydatów nazywano katechumenami (κατηχούμενος), czyli tymi, których należało pouczyć o zasadach wiary. Nie należeli oni w pełni do społeczności chrześcijańskiej, ale też nie byli całkowicie poza nią. Ich status i związane z nim ograniczenia regulowały kościelne przepisy, również te, które analizujemy w niniejszej dysertacji. Poniżej przeanalizujemy je w kontekście warunków stawianych tym, którzy w IV i V wieku pragnęli się przyłączyć do wspólnoty chrześcijańskiej we wschodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego.

1.1 Katechumeni w Egipcie

Na temat procesu przyjmowania katechumenów do egipskiego Kościoła oraz stawianych im wymagań, wiele dowiadujemy się z *Kanonów Hipolita*, których autor bazował na treści tzw. *Tradycji apostoelskiej*. Jak już wcześniej pisałem, nie przepisywał on jednak jej kanonów dosłownie, tylko je modyfikował dostosowując do aktualnej sytuacji. W kanonie 10 autor nakazywał biskupom zachowywać czujność, aby mieli pewność, że przyjmowani kandydaci składają swój akces powodowani szczerą wiarą, a nie z innych pobudek². Z *Kanonów Hipolita* dowiadujemy się, że pierwszym etapem przyjęcia do katechumenatu była rozmowa „kwalifikacyjna”, w trakcie której należało się upewnić co do intencji zgłaszającej się osoby i ustalić, czym się zajmuje³. Następnie diakon miał udzielić kandydatowi wstępnego pouczenia o zasadach wiary. Od tej pory taki człowiek był zaliczany do grona katechumenów i mógł uczestniczyć w liturgii słowa. Pseudo-Hipolit nie opisał obrzędu towarzyszącego przyjęciu neofity do grupy katechumenów, ani nie określił, jak długo miał trwać okres przyjmowania przez niego pouczeń.

Ten pierwszy etap był ogromnie ważny, gdyż kształtował nowe nawyki związane z wyznawaniem chrześcijańskiej wiary. Z *Kanonów Hipolita* dowiadujemy się, że od neofitów oczekiwano, iż zaczną dostosowywać swoje życie do tego, czego się uczyli. Pierwszym tego przejawem powinno być porzucenie niewłaściwego zajęcia lub zawodu. Chodziło o to, aby kandydat nie kłał się czynnościami, które zaprzeczały wierze i moralności chrześcijańskiej. Dlatego w kanonie 12 autor wymienił zajęcia, którymi nie mógł się parzyć żaden katechumen, ani ochrzczony wierny. Należało do nich aktorstwo (w tym zapewne

¹ Cf. Ewa Wipszycka (*Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2017², s. 73-92) przedstawiła zarys problematyki chrystianizacji świata śródziemnomorskiego pomiędzy III a VI wiekiem.

² *Can. Hipp.* 10, s. 362, 363.

³ *Can. Hipp.* 10, s. 362, 363.

taniec i pantomima), sport zawodowy (związany z uczestnictwem w igrzyskach), nauczanie gry na instrumentach muzycznych, należenie do orkiestry (być może w związku z uroczystościami pogańskich kultów lub igrzysk), gladiatorstwo, łowiectwo, tresura koni (zapewne na wyścigi rydwanów w hipodromie) i pełnienie funkcji pogańskiego kapłana⁴. W kanonie 15 dodał jeszcze zajmowanie się magią i wróżbiarstwem, pełnienie funkcji klakiera zagrzewającego tłum do entuzjazmu, wytwarzanie talizmanów oraz lichwę⁵. Możemy więc zauważyć, że wymienił zawody uznawane przez chrześcijan za niemoralne oraz związane z przemocą, magią i pogańskimi wierzeniami. Warunkiem przystąpienia do wspólnoty chrześcijańskiej, było porzucenie tych wszystkich profesji.

Osobnego omówienia wymaga interesujący fragment drugiej części kanonu 12, który dotyczył oczekiwań autora kierowanych wobec katechumenów pracujących w charakterze szkolnych belfrów. W *Tradycji apostoelskiej* zalecano porzucenie zawodu nauczyciela, ale w ostateczności, gdyby kandydat nie umiał znaleźć innego zajęcia, to mógł je wykonywać⁶. Tymczasem Pseudo-Hipolit postulował, aby obok klasycznej literatury uczyli oni również zasad wiary chrześcijańskiej i uświadamiali uczniom, że religia pogan jest fałszywa. Zapewne autorowi chodziło tutaj o nauczycieli gramatyki (γραμματικός), którzy uczyli poprawności językowej, deklinacji, koniugacji, ale także objaśniali tropy i figury użyte w utworach poetyckich⁷. Stanowisko autora *Tradycji apostoelskiej* było dosyć umiarkowane. Wielu innych wczesnochrześcijańskich moralistów, żyjących w III wieku, było gotowych całkowicie odrzucić dziedzictwo antycznej literatury, uznając ją za niebezpieczną dla kształtowania mocnej wiary⁸. Jednakże autor *Kanonów Hipolita*, piszący już z perspektywy wydarzeń pierwszej połowy IV wieku, dostrzegał w tej profesji szansę na prowadzenie ewangelizacji. Według niego uczenie dzieci poprawności gramatyki oraz podstaw znajomości literatury, można było połączyć z zaznajamianiem ich z podstawami chrześcijańskich wierzeń. Nie umiemy jednak powiedzieć, czy w pierwszej połowie IV wieku taka forma ewangelizacji miała w ogóle miejsce i czy była skuteczna. Niewątpliwie niosła ona ze sobą ryzyko utraty

⁴ *Can. Hipp.* 12, s. 364-365.

⁵ *Can. Hipp.* 15, s. 368-371.

⁶ *Trad. ap.* 16, SC 11 bis, s. 70, 71.

⁷ E. Szabat, *Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V-VII w.)*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 6, red. P. Janiszewski, E. Wipszycka, R. Wiśniewski, Warszawa 2007, s. 143-147.

⁸ Poglądy takie znajdujemy u autora dzieła *Didascalia apostolorum* i Tertuliana cf. W. Myszor, *Chrześcijaństwo w cesarstwie rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” 1, Katowice 2005, s. 235-237. *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L.E. Phillips, Minneapolis 2002, s. 94, punkt 5.

pracy, jeśli rodzice dzieci okazaliby niezadowolenie z nawracania własnych pociech. Jednakże w takiej sytuacji nauczyciel-katechumen mógł liczyć na wsparcie swojej wspólnoty.

Pseudo-Hipolit oczekiwał, że w czasie pierwszego etapu zaznajamiania się ze stylem chrześcijańskiego życia, katechumeni zaczną dostosowywać się do wymagań natury moralnej. W kanonie 15 wyjaśniał, że do chrztu nie mógł być dopuszczony nikt, kto prowadził swobodne życie seksualne, uprawiał prostytucję, gnębił innych (np. niewolników), składał przyrzeczenia bez pokrycia, a także będący hipokrytą, znieważający innych oszczerstwami. Wobec osób mających takie przywary i nawyki autor zalecał szczególną czujność, gdyż jak stwierdzał, ludzie się tak szybko nie zmieniają, gdyż potrzeba do tego siły charakteru⁹. Niewątpliwie miał rację, którą prawdopodobnie poparł obserwacją, że po chrzcie część osób wracała do dawnego postępowania.

Autor powtórzył zakaz dopuszczania do chrztu niewolników, których właściciele byli poganami i byli przeciwni konwersji. Takiej osobie musiało wystarczyć, że należała do grona katechumenów¹⁰. Uwidaczniało się tutaj nie tylko poszanowanie dla prawa własności, ale prawdopodobnie również autorowi chodziło o to, aby nie zniechęcać do chrześcijan właściciela, który potencjalnie mógł się zawsze nawrócić. Ponadto w takiej sytuacji niewolnik nie byłby w stanie wywiązywać się z obowiązku regularnego uczestniczenia w nabożeństwach, ani nie mógłby się w pełni angażować w życie wspólnoty. Oczywiście dożywotnie posiadanie statusu katechumena powodowało, że taki człowiek mógł nigdy nie przyjąć komunii świętej, ale w oczach swojej wspólnoty do końca zachowywał wiarę.

Kanon 19 rzuca światło na formy chrześcijańskiej aktywności, jakich wymagano od kandydatów w tym pierwszym okresie katechumenatu. Miały one związek z działalnością charytatywną i wiązały się z odwiedzaniem chorych i daniem jałmużny ubogim¹¹. Jednakże w IV wieku, wielu katechumenów przedłużało ten etap chrześcijańskiego wtajemniczenia w nieskończoność. Dlatego biskupi apelowali do nich, żeby się nie ociągali¹². Przykładem znanego konwertyty, który przyjął chrzest na łożu śmierci jest sam cesarz Konstantyn¹³.

⁹ *Can. Hipp.* 15, s. 368-371.

¹⁰ *Can. Hipp.* 10, s. 362, 363.

¹¹ *Can. Hipp.* 19, s. 376, 377.

¹² Cf. Św. Bazyli Wielki, *Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. Gładyszewski, VP 31, 2011, t. 56, s. 547-557; Św. Grzegorz z Nyssy, *Do tych, którzy odwołują chrzest*, tłum. M. Przyszychowska, VP 33, 2013, t. 60, s. 547-555.

¹³ Cf. Eusebius Caesarensis, *Vita Constantini*, IV, 61-64, [in:] Eusebè de Césarée, *Vie de Constantin*, trad. M.-J. Rondeau, SC 559, Paris 2013, s. 528-535; H.A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London 2002, s. 307, 308; Ch.M. Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, tłum. K. Bies, Oświęcim 2015, s. 353-361.

Drugi etap zaczynał się wraz z wyrażeniem przez katechumena gotowości do przyjęcia chrztu. Na ten temat Pseudo-Hipolit podał niewiele szczegółów. Podjęcie decyzji o jego zakwalifikowaniu wymagało świadectwa trzech osób, które powinny potwierdzić jego chrześcijański tryb życia¹⁴. Następnie przez czterdzieści dni taki kandydat pogłębiał znajomość zasad wiary słuchając katechezy, którą wygłaszał biskup lub inny przygotowany kapłan. Po upewnieniu się, że słuchacze już przyswoili zasady wiary, dopuszczano ich do chrztu¹⁵. W kanonie 19 autor precyzował, że wszyscy katechumeni (z tej samej diecezji) powinni się gromadzić razem, aby przyjmować pouczenia od tego samego nauczyciela¹⁶.

Należy zauważyć, że czas czterdziestu dni, jaki Pseudo-Hipolit przewidywał na katechizowanie kandydatów do chrztu, był zgodny z praktyką spotykaną na Wschodzie w jego czasach¹⁷. Tymczasem w *Tradycji apostoelskiej*, na której się opierał, postulowano trzyletni okres przygotowawczy¹⁸. Fakt, iż autor *Kanonów Hipolita* zaktualizował tę informację jest jedynie dowodem na to, że stworzony przez niego zbiór w pewnej części oddaje znane mu realia. Nie rozwiązuje to jednak wszystkich problemów badawczych. Wiemy, że w IV wieku na Wschodzie kandydaci do chrztu zgłaszali się na początku Wielkiego Postu (w pierwszą niedzielę). Jeśli okazywali się godni, to ich imiona zapisywano w kościelnych aktach i tak rozpoczynał się okres czterdziestu dni przygotowania, po których w Wielkanoc następował chrzest.

Wydaje się jednak, że praktyka opisana przez Pseudo-Hipolita nie odnosiła się do Wielkiego Postu. Przekonująca w tej sprawie jest argumentacja redaktora francuskiej edycji *Kanonów Hipolita* René G. Coquina¹⁹. Ów uczony wykazał, że wspomniana katechizacja nie mogła mieć miejsca w okresie Wielkiego Postu, a opis uroczystości chrztu wskazuje, że nie odbywał się on w czasie Wielkanocy. Na podstawie analizy przepisów Pseudo-Hipolita badacz zauważył, że w czwartek przed chrztem katechumenom pozwalano wziąć kąpiel i się najeść do syta, co w Wielkim Tygodniu byłoby nie do pomyślenia. Jego uwagę zwrócił też fakt, że polecano odsyłać katechumenki, które doznały przypadłości menstruacji, aby przyjęły

¹⁴ *Can. Hipp.* 15, s. 370, 371.

¹⁵ *Can. Hipp.* 12, s. 364, 365.

¹⁶ *Can. Hipp.* 19, s. 384-387.

¹⁷ Czterdziestodniowy okres przygotowania najdokładniej opisała pątniczka Egeria, która pod koniec IV wieku odwiedziła Jerozolimę cf. eadem, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca sancta* 45, 46, [in:] Égérie, *Journal de voyage*, trad. P. Maraval, SC 296, Paris 2002, s. 304-313. Cf. R. Murawski, *Historia Katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 281.

¹⁸ *Trad. ap.* 17, SC 11 bis, s. 74, 75.

¹⁹ Cf. *Can. Hipp.* 12, s. 364, 365, przypis 6. Na temat praktykowanego w IV wieku udzielania chrztu w czasie Wielkanocy oraz wielkopostnego katechumenatu cf. R. Murawski, *Historia Katechezy...*, s. 288-291.

chrzest w innym terminie²⁰. Wiemy, że w pierwszych trzech stuleciach udzielano chrztu w dwóch terminach Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy²¹. Być może opis Pseudo-Hipolita poświadcza, że w Egipcie uroczystość chrztu odbywała się częściej niż raz w roku. Mogło mieć to związek ze stosowaną tam praktyką chrztu małych dzieci. Pierwsze jej świadectwa pochodzą z początku III wieku, ale wiadomo, że stosowano ją już wcześniej²². Nasz autor również ją potwierdził, polecając w kanonie 19, żeby chrzest dzieci odbywał przed zanurzeniem innych katechumenów²³. Jean Gaudemet również uważał, że stopniowy zanik stałego terminu chrztu w okresie Wielkanocy był właśnie związany z udzielaniem chrztu małym dzieciom. Zauważył, że lokalne wspólnoty dokonywały tego obrzędu w czasie Bożego Narodzenia, Epifanii, Święta Apostołów lub w święta upamiętniające wybranych męczenników²⁴. Everett Ferguson odwołał się do bardzo późnego źródła z X wieku, z którego dowiadujemy się, że to patriarcha Teofil miał zmienić częstotliwość udzielania chrztu z powodu dużej śmiertelności dzieci²⁵.

Kanony Pseudo-Atanazego prawie wcale nie wspominają o katechumenach. Jest to w pełni zrozumiałe, gdyż autor poświęcił uwagę przede wszystkim dyscyplinie wśród duchownych. Pośrednią wzmiankę na ich temat znajdujemy w kanonie 25. Autor omawiał w nim sprawy natury porządkowej dotyczące przebiegu nabożeństw i wyjaśniał, że jeśli w kościele pośród wierzących znalazłaby się osoba spoza ich grona, to należało ją umieścić w sektorze dla katechumenów²⁶. Przepis ten potwierdza, że katechumeni, którzy jedynie uczestniczyli w liturgii słowa, gromadzili się w kościele w wyznaczonym dla nich miejscu.

W dalszej kolejności na temat katechumenów znajdujemy wytyczne w odpowiedziach (kanonach) przypisywanych Tymoteuszowi Aleksandryjskiemu. W kanonie 1 arcybiskup udzielił odpowiedzi na pytanie, co zrobić jeśli katechumen nieświadomie przyjął komunię świętą. Autor pytania napisał, że mogło to uczynić siedmioletnie dziecko lub osoba dorosła.

²⁰ Z kanonu 22 możemy wywnioskować, że autor w wytycznych dotyczących obchodzenia Wielkanocy, uwzględniał żydowskie zwyczaje związane ze świętowaniem Paschy cf. *Can. Hipp.* 22, s. 388-391. Prawdopodobnie dlatego osobom chorym zezwalał obchodzić Wielkanoc w drugim terminie, czyli w święto Pięćdziesiątnicy cf. *Księga Liczb* 9, 1-14. Niewykluczone, że tę samą zasadę stosował do chrztu wspomnianych niewiast.

²¹ Cf. Tertulian, *O chrzcie* 19, [in:] *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, red. J. Słomka, tłum. E. Stanuła, Kraków 2004, s. 171, 172.

²² Cf. A.N.S. Lane, *Did the Apostolic Church Baptise Babies? A Seismological Approach*, „Tyndale Bulletin” 55.1, 2004, s. 109-130; R. Murawski, *Historia Katechezy...*, s. 234-236.

²³ *Can. Hipp.* 19, s. 378, 379. Swoje zalecenie autor skopiował z *Tradycji apostoelskiej* cf. *Trad. ap.* 21, SC 11 bis, s. 80, 81.

²⁴ Cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1958, s. 61.

²⁵ E. Ferguson, *Baptism in Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan-Cambridge 2009, s. 699.

²⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 25, s. 144. Cf. rozdział II, przypis 305.

Metropolita odpisał, że należy taką osobę ochrzcić, gdyż została powołana przez Boga²⁷. W tym przepisie z pewnością odnajdujemy potwierdzenie, że w Egipcie udzielano chrztu małym dzieciom, ale to już wiemy z *Kanonów Hipolita*. Nie znamy bliżej okoliczności tej sprawy. Nie wiemy, czy petent miał na myśli konkretny przypadek, czy też teoretyzował. Ta lakoniczna odpowiedź stwarza problemy interpretacyjne. Wydaje się zrozumiałe, że jeśli nieochrzczone dziecko zagubiło się w tłumie, to mogło nieświadomie wyciągnąć rękę po chleb ofiarny. Trudno jest jednak zrozumieć fakt, że nieświadomie mógł to uczynić dorosły katechumen. Po pierwsze, nowo przyjmowani katechumeni byli pouczeni o zasadach, jakie obowiązywały we wspólnocie. Po drugie, wszyscy katechumeni byli odprowadzani z kościoła przed rozpoczęciem mszy świętej. Oczywiście w tłumie mogło dojść do tego, że któryś z nich został przeoczony i pozostał w kościele, ale jest mocno wątpliwe, aby biskup i kapłani nie rozpoznali swojego katechumena. Poza tym powstaje jeszcze jedno pytanie, a jeśli to był katechumen, który jeszcze wciąż nie dostosował się do wymogów życia chrześcijańskiego, to czy samo przyjęcie komunii świętej czyniło go godnym przynależenia do wspólnoty. Posiadamy jednak za mało informacji, żeby wyjaśnić powyższe wątpliwości.

W kanonie 2 omówiono sytuację osób, które uważano za opętane, a które zgłaszały chęć przyjęcia chrztu. Autor udzielał zgody na ich ochrzczenie tylko w przypadku zagrożenia życia²⁸. Nie było to nowe rozwiązanie, gdyż kanon 37 synodu w Elwirze (ok. 306 r.) postanowił podobnie²⁹. Oczywiście, pisałem już o tym w poprzednim rozdziale, że nie wszystkie takie osoby były rzeczywiście opętane, mogły cierpieć na chorobę psychiczną lub epilepsję³⁰.

Odpowiedź zawarta w kanonie 6 poświadcza to, o czym już czytaliśmy w *Kanonach Hipolita*. Katechumenki, które zaczęły miesiączkować nie mogły zostać ochrzczone, tylko musiały poczekać, aż się zakończy cykl ich menstruacji³¹. Autor nie wspomina, że musiałyby czekać do następnej Wielkanocy, co sugeruje, jak pisałem powyżej, że obrzęd chrztu w Egipcie, miał miejsce kilka razy w roku.

Kanon 8 zredagowany przez metropolitę Teofila został dokładnie omówiony w poprzednim rozdziale. Arcybiskup zakazywał w nim, żeby katechumeni uczestniczyli

²⁷ *Can. Tim.*, can. 1, s. 240, 241.

²⁸ *Can. Tim.*, can. 2, s. 241.

²⁹ *Concilium Eliberitanum*, can. 37, [in:] Mansi II, kol. 12.

³⁰ Cf. rozdział II, przypis 699.

³¹ *Can. Tim.*, can. 6, s. 243, 244.

w spożywaniu eulogii rozdzielanych wspólnocie po nabożeństwie³². To ograniczenie, o czym pisałem już wcześniej, wynikało z faktu, że nie byli ochrzczeni członkami wspólnoty³³.

Ostatnim egipskim przepisem, którego nie możemy pominąć przy omawianiu tematu katechumenów, jest kanon 5 autorstwa Cyryla Aleksandryjskiego. Metropolita odniósł się w nim do sytuacji tych, którzy po dopuszczeniu się wykroczenia odbywali publiczną pokutę. Mogli zostać ochrzczeni jedynie w przypadku zagrożenia życia³⁴. Sprawę publicznej pokuty katechumenów omawiam szerzej poniżej, przy okazji analizowania przepisów syryjskiej proveniencji.

1.2 Katechumeni w Azji Mniejszej

Analizowane w niniejszej dysertacji przepisy normatywne z obszaru Azji Mniejszej nie zawierają opisu warunków stawianych katechumenom i nie przedstawiają procesu katechizacji oraz przebiegu obrzędu chrztu. Jedynym aspektem, który w swoich listach dokładnie omówił Bazyli Wielki, była kwestia ważności chrztu chrześcijan, którzy wcześniej należeli do ugrupowań założonych przez schizmatyków lub heretyków. W kanonach 1 i 47 autor wymienił szereg ugrupowań, które odłączyły się od Kościoła oraz podał definicje schizmy i herezji³⁵. W pierwszym przypadku uważał, że jest to spór pomiędzy członkami Kościoła dotyczący kościelnej dyscypliny, a w drugim uznał, że jest to odmienne od powszechnie przyjętego, pojmowanie istoty wiary w Boga, czyli doktryny. Do schizmatyków zaliczył tzw. καθαρους, do których należeli m.in. nowacjanie i donatyści³⁶. Za heretyków uznał manichejczyków, walentynian, marcjonitów³⁷ i pepuzjan³⁸. Biskup Cezarei Kapadockiej wymienił jeszcze jeden rodzaj ugrupowań, które nazwał παρασυναγωγάς³⁹. Zdefiniował je jako zgromadzenia, które powstały na skutek indywidualnej niesubordynacji duchownego, ale nie wykazywały żadnej różnicy w podejściu do kwestii dyscyplinarnych oraz doktryny względem ortodoksyjnego Kościoła. Chrześcijan z tych grup polecał także przyjmować do wspólnoty, bez narzucania im obowiązku powtórnego chrztu. W przypadku schizmatyków

³² *Can. Theoph.*, can. 8, s. 269.

³³ Kanon 8 wyraźnie informuje, że eulogie były rozdzielane wyłącznie pomiędzy duchownych i „wierzących braci” (πιστοί αδελφοί).

³⁴ *Can. Ciril. Alex.*, can. 5, s. 283, 284.

³⁵ *Can. Basil.*, can. 1, 47, s. 93-99, 137, 138.

³⁶ Na temat tzw. katarów i ugrupowań do nich zaliczanych cf. rozdział I, przypis 197.

³⁷ Cf. B. Aland, *Marcion – Marcionism*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 2, Illinois 2014, s. 676-678.

³⁸ Cf. rozdział I, przypis 229.

³⁹ Cf. παρασυναγωγή, ή, [in:], G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1995, s. 1026.

uważał, że skoro odłączyli się od Kościoła, to nie mieli już możliwości przekazywania daru Ducha Świętego poprzez chrzest⁴⁰. Dlatego on sam był zwolennikiem udzielania ponownego chrztu osobom, które ten sakrament przyjęły u schizmatyków. Jednakże szanując praktykę niektórych biskupów małoazjatyckich, zezwalał na przyjmowanie ich, bez konieczności powtórnego chrztu. Jeśli chodzi o heretyków, to nie miał najmniejszej wątpliwości, że ich chrztu nie należy uznawać za ważny. Bazyli porządkując kwestię przyjmowania potencjalnych „katechumenów” z innych chrześcijańskich ugrupowań, wykazywał się przede wszystkim troską o zachowanie ortodoksyjności wiary. Było z jego punktu widzenia to najważniejsze kryterium, jakie należało wobec nich zastosować⁴¹. Musimy w tym miejscu zauważyć, że sytuacja takich osób była specyficzna, gdyż nie byli to typowi konwertyci z religii żydowskiej, czy pogańskiej. Byli chrześcijanami, nawróconymi jednak przez ludzi, którzy nie chcieli utrzymywać łączności z Kościołem Powszechnym. Jeżeli przychodzili z heretyckiego ugrupowania i musieli przyjmować ponownie chrzest, zapewne przechodzili typowy proces katechizacji, której celem było naprostowanie ich wierzeń i wyjaśnienie doktryny. W przypadku schizmatyków od których nie było wymagane ponowne przyjęcie chrztu, oczekiwano przyrzeczenia posłuszeństwa. Zapewne również upewniano się, czy ich przekonania religijne są rzeczywiście ortodoksyjne.

1.3 Katechumeni w północno-zachodniej Syrii

Działający pod koniec IV wieku w Antiochii lub jej okolicach autor *Kanonów apostolskich*, także napominał duchownych, żeby byli czujni w przypadku przyjmowania do wspólnoty chrześcijan z innych ugrupowań. W kanonie 47 dawał stanowczo do zrozumienia, że zdarzali się biskupi i kapłani, którzy słabo orientowali się w kwestii tego, kogo należało ponownie ochrzcić⁴². Niektórzy najprawdopodobniej narzucali obowiązek chrztu schizmatykom, a nie dopełniali go wobec osób, które przychodziły do Kościoła ze zgromadzeń heretyków. Jeżeli tak było, to wobec tych drugich nie stosowali też koniecznej katechezy, co mogło grozić rozpowszechnianiem się błędnych doktryn. Wyobraźmy też sobie, do jakiej dezorientacji wśród wierzących musiało to prowadzić. Dlatego autor uprzedzał duchownych, że jeśli będą się dopuszczać takich niedociągnięć zostaną złożeni z urzędu.

⁴⁰ *Can. Basil.*, can. 1, s. 96, 97.

⁴¹ To samo kryterium podkreślono na Soborze Nicejskim w 325 roku cf. *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 8, [in:], COGD I, s. 24.

⁴² *Can. ap.* 47, [in:] SC 336, s. 290, 291.

Obszerne omówienie wymagań stawianych katechumenom na terenie Syrii, odnajdujemy w *Konstytucjach apostoelskich*. W księdze VIII autor zawarł szczegółowy opis kryteriów oraz czynności, jakie były związane z dopuszczeniem chętnych osób do katechumenatu. Tutaj, podobnie jak w Egipcie, diakoni odgrywali pewną rolę podczas pierwszego spotkania kandydata z biskupem lub prezbiterami. To oni go przedstawiali oraz przyprowadzali gwarantów, którzy ręczyli, że zamiary kandydata są poważne. Przyszłemu katechumenowi należało zadać pytanie o kierujące nim pobudki⁴³. Ustalenie powodu było istotne, gdyż duchownym zależało na tym, aby nie były to osoby chwiejne lub takie, które dopiero poszukiwały swojej religijnej drogi. Kandydaci przyłączając się do wspólnoty chrześcijańskiej musieli spełniać określone warunki. Dlatego rozmowa „kwalifikacyjna” miała na celu ustalenie z kim biskup lub prezbiter mieli do czynienia. Pierwszą kwestią, jaką autor radził ustalić było to, czy kandydat jest osobą wolną, czy niewolnikiem. Jeżeli swój akces zgłaszał niewolnik, to ewentualne przyjęcie go do grona katechumenów było uzależnione od zgody i pozytywnej opinii właściciela. W sytuacji, gdy właściciel był poganinem, pouczano kandydata, żeby najpierw zaskarbił sobie jego przychyłność⁴⁴. Prawdopodobnie więc w Syrii, takiemu niewolnikowi odmawiano dopuszczenia do katechumenatu⁴⁵.

Wstępne pouczenie o zasadach wiary obejmowało także omówienie praw moralnych, jakimi powinni się kierować chrześcijanie. Dlatego duchowny przypominał, że katechumen mógł być tylko raz żonaty, a ten, który żył dotąd samotnie, powinien się być ożenić. Nie było zgody na żadne nieformalne związki, np. właściciela z niewolnicą. Autor stanowczo podkreślał, że chrześcijanina, który by utrzymywał kontakty cielesne z niewolnicą lub niewolnikiem, należało ekskomunikować⁴⁶.

Zgodnie z ówczesną praktyką i podobnie, jak w Egipcie, autor zezwalał na przyjęcie do grupy katechumenów osoby opętanej, która była bliska śmierci⁴⁷. Następnie podał on wykaz zawodów i profesji, które kandydaci powinni byli porzucić, jeśli chcieli należeć do grona katechumenów. Inaczej niż Pseudo-Hipolit, stanowczo stwierdził, że jeśli nie zmieniają swojego zajęcia, to zostaną odrzuceni. Możemy się domyslać, że dawano im na to określony czas, po którego upływie, zapewne sprawdzano, czy nastąpiła postulowana zmiana. Wśród

⁴³ *Const. Ap.* VIII, 32, 2, [in:] SC 336, s. 234-237.

⁴⁴ *Const. Ap.* VIII, 32, 3, [in:] SC 336, s. 236, 237.

⁴⁵ Inaczej niż w Egipcie, gdzie taki niewolnik mógł być dożywotnio katechumenem cf. *Can. Hipp.* 10, s. 362, 363.

⁴⁶ *Const. Ap.* VIII, 32, 5; 34, 13, [in:] SC 336, s. 236, 237, 246, 247. Cf. Seksualnemu wykorzystywaniu niewolników stanowczo sprzeciwiał się Jan Chryzostom cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 392.

⁴⁷ *Const. Ap.* VIII, 32, 6, [in:] SC 336, s. 236, 237. Cf. przypisy 26, 27.

wymienionych zajęć, znajdujemy te najbardziej oczywiste, jak: stręczyciel, prostytutka, producent bożków, aktor, woźnica cyrkowy, gladiator, biegacz, organizator igrzysk, atleta, fletnista, kitarzysta, lutnista, tancerz i właściciel gospody⁴⁸. W przypadku żołnierzy, autor polecał postawić warunek, żeby poprzestawali na swoim żołdzie i nikogo nie krzywdzili⁴⁹. Żołnierz, który zostawał chrześcijaninem nie musiał porzucać swojej profesji. W przeciwieństwie do sportowców, fletnistów, gladiatorów, szynkarzy i wielu innych. Nie wolno było mu natomiast kogokolwiek krzywdzić. Ten zakaz zapewne odnosił się do powszechnego wówczas procederu stosowania przemocy w celu zajmowania kwater, zdobywania żywności i ograbiania domów, na czym cierpiała miejscowa ludność. Nic jednak nie wskazuje na to, by dotyczył on zabijania w walce⁵⁰. Gdy zaś chodziło o osoby uczestniczące w pogańskich misteriach, trudniące się różnymi formami magii i wróżbiarstwa lub znane z niemoralnego trybu życia, zalecał, aby je obserwować przez dłuższy czas, a jeśliby się dalej tym zajmowali mieli być odrzuceni⁵¹. Autor zabraniał także życia w konkubinacie, praktykowania żydowskich lub pogańskich zwyczajów oraz oddawania się rozrywkom związanym z przemocą i igrzyskami⁵².

Z księgi VIII dowiadujemy się, że okres katechumenatu miał trwać trzy lata. Autor powracał w ten sposób do wytycznych *Tradycji apostolskiej*, z której korzystał przy redagowaniu tej części swojego dzieła⁵³. Dowiedzieliśmy się już jednak, że w IV wieku na Wschodzie utrzymała się tendencja odwlekania chrztu przez wiele lat. Ponadto jak mogliśmy zauważyć, z innych źródeł wynika, że okres katechezy dla katechumenów skrócono do

⁴⁸ *Const. Ap.* VIII, 32, 7-9, [in:] SC 336, s. 236, 237.

⁴⁹ *Const. Ap.* VIII, 32, 10, [in:] SC 336, s. 238, 239. Cytowany przepis wyraźnie odwołuje się do fragmentu *Ewangelii według św. Łukasza* 3, 14.

⁵⁰ Georges Minois (*Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 45, 46) wyjaśnia, że służba trwała długo, najczęściej około dwudziestu lat. Ponieważ była ochotnicza, zaciągali się do niej najczęściej mężczyźni z nizin społecznych. Żołnierzy obowiązywał zakaz zawierania związków małżeńskich, zatem często korzystali z usług prostytutek lub posiadali konkubiny. Żołd był niski, a życie obozowe pozbawione urozmaicenia i rozrywek. W IV w. werbowani byli barbarzyńcy z nadgranicza, a podczas przenoszenia oddziałów dochodziło do stosowania przez wojsko przemocy wobec ludności i wymuszania zakwaterowania. Cf. A. Świętoń, *Przymusowy kwaterunek wojskowy w IV i V w n. e. i związane z nim nadużycia*, [in:] *Contra Leges et Bonos Mores. Przepęstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 2005, s. 343-350. Jeśli omawiany przepis rozpatrzmy w świetle wcześniejszych wywodów autora, to wyrządzeniem krzywdy (głównie krewnym ofiary) byłoby zabicie niewinnej osoby. Taką krzywdą nie byłoby natomiast uśmiercenie wroga, który napada na kraj i zagraża chrześcijańskiemu porządkowi (*Const. Ap.* VII, 2, 8; VIII, 12, 42, [in:] SC 336, s. 28, 29, 200, 201). W moim przekonaniu, właśnie taką wymowę mają przepisy dotyczące służby wojskowej w *Konstytucjach apostolskich*. Żołnierz będący chrześcijaninem mógł pełnić swoją służbę ze spokojnym sumieniem dla dobra ogółu.

⁵¹ *Const. Ap.* VIII, 32, 11, [in:] SC 336, s. 238, 239. Na temat stosunku autora *Konstytucji apostolskich* wobec magii i osób parających się jej różnymi formami cf. A. Baron, *Magia i czary w Konstytucjach apostolskich*, [in:] *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 138, Opole 2013, s. 75-95.

⁵² *Const. Ap.* VIII, 32, 12-15, [in:] SC 336, s. 238, 239.

⁵³ *Const. Ap.* VIII, 32, 16, [in:] SC 336, s. 238, 239; *Trad. ap.* 17, SC 11 bis, s. 74, 75.

czterdziestu dni tuż przed chrztem. Niewykluczone jednak, że *Konstytucje apostolskie* opisują praktykę stosowaną na terenie Syrii. Pochodzący z jej terenu zbiór *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* zredagowany prawdopodobnie w V wieku, także zezwalał na udzielenie chrztu dopiero po trzech latach katechumenatu⁵⁴. Istnieje również możliwość, że nasz autor uważał, iż okres przeznaczony w jego czasach na przygotowanie kandydatów do chrztu, był za krótki. Nie widział jednak przeciwskażeń, aby ochrzcić wcześniej katechumena, który byłby szczególnie gorliwy⁵⁵. Niewątpliwie zależało mu jednak na tym, żeby katechumeni w odpowiednio długim czasie, przemieniali swój dotychczasowy styl życia na chrześcijański.

Autor *Konstytucji apostolskich* nie zawęził czasu szkolenia katechumenów do okresu Wielkiego Postu. Jednakże wiemy, że w Antiochii, w której środowisku powstały *Konstytucje apostolskie*, katechetyczne przygotowanie do chrztu pod koniec IV wieku, trwało trzydzieści dni i rozpoczynało się właśnie w tym okresie⁵⁶. W księdze V odnajdujemy potwierdzenie, że chrzest odbywał się w czasie Wielkanocy⁵⁷. Autor nie napisał, czy mógł mieć on miejsce również w innych terminach.

W księdze VII odnajdujemy obszerny zakres informacji, jakie przed chrztem, powinien sobie przyswoić każdy katechumen. Należała do nich nauka o Trójcy Świętej, wydarzenia opisane w *Starym i Nowym Testamencie* oraz wykładnia na temat znaczenia zbawczej działalności Chrystusa. Zastanawia jednak fakt, że w księdze VIII, autor zezwalał, aby funkcję katechety pełniła osoba świecka. Według niego powinien to być mężczyzna posiadający doświadczenie w nauczaniu oraz prowadzący godne życie. Tymczasem wiemy, że w IV wieku na Wschodzie, katechumeni byli pouczani w kościołach przez biskupów i prezbiterów. Nie umiemy powiedzieć z jakiego powodu autor dopuszczał odstępstwo od tej praktyki.

W księdze VIII autor zacytował treść modlitwy odmawianej za katechumenów, zanim opuścili oni kościół przed celebracją Eucharystii. Znajdujemy w niej ważną wskazówkę, dotyczącą rygorów, jakim w zakresie dyscypliny kościelnej podlegali katechumeni. Autor podkreślił, że podczas wypowiedzania tej modlitwy nie mogli być obecni tzw. „słuchający”

⁵⁴ *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* II, 3, ed. I.E. Rahmani, Moguntiae 1899 [dalej: *Test. Dom. Nostr.*], s. 116, 117. W oparciu o omawiane *Konstytucje apostolskie* oraz zacytowany tu fragment *Testamentu Pana Naszego*, Pietro Rentinck przychylił się do poglądu, że katechumenat w Antiochii i na terenie Syrii trwał od dwóch do trzech lat cf. idem, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, „Analecta Gregoriana. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae”, sectio B, 178, Roma 1970, s. 38.

⁵⁵ *Const. Ap.* VIII, 32, 16, [in:] SC 336, s. 238-241.

⁵⁶ P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia...*, s. 38.

⁵⁷ *Const. Ap.* V, 19, 3, [in:] SC 329, s. 270, 271. Roman Murawski na podstawie lektury *Konstytucji apostolskich* doszedł do wniosku, że brakuje w nich powiązania celebracji chrztu ze świętem Wielkiej Nocy, czemu wyraźnie przeczy tu przytoczony ich fragment cf. R. Murawski, *Historia Katechezy...*, s. 253, 255.

oraz „niewierzący”⁵⁸. Ci drudzy to zapewne osoby, które jeszcze nie przyłączyły się do grona katechumenów. Nas jednak w kontekście wymagań dotyczących kandydatów do chrztu, interesują tzw. „słuchający” (ἀκροούμενοι)⁵⁹. Była to jedna z czterech grup chrześcijan, którzy dopuścili się złamania prawa kościelnego i zostali zobowiązani do odbycia publicznej pokuty⁶⁰. Pozwalano im zbierać się w narteksie kościoła⁶¹. Jeżeli katechumen dopuścił się poważnego grzechu, nie można go było ekskomunikować, gdyż nie był pełnoprawnym członkiem wspólnoty. Jednakże jego czyn nie pozostawał bez konsekwencji. Kanon 5 synodu w Neocezarei (314-319 r.) postanawiał, że jeśli taka osoba wyraziła swój żal za grzech z grupą „płaczących”, mogła zostać zaliczona do grupy „słuchających”⁶². Sobór w Nicei (325 r.) w odniesieniu do katechumenów, którzy się załamali i w czasie prześladowań wzięli udział w pogańskim kulcie, także nakazywał, aby dołączyli na trzy lata do grupy „słuchających”. Po tym okresie znowu mogli się modlić z katechumenami⁶³. Odesłanie katechumena do grona pokutników „słuchających” powodowało, że przez określony czas nie mógł się on zgłosić do chrztu. Powstaje jednak pytanie, co czyniono wówczas, jeśli w tym okresie katechumen ponownie dopuścił się zakazanego czynu. Odpowiedzi dostarcza wspomniany kanon 5, przyjęty w małoazjatyckiej Neocezarei. W takim przypadku grzesznik „recydywista” był skreślany z listy katechumenów⁶⁴. Czy pozbawienie statusu katechumena było dożywotnie? Na pewno nie. Taka osoba mogła ponownie próbować przyłączyć się do wspólnoty chrześcijańskiej, jeśli zaprzestała zakazanego procederu. Jednakże to, kiedy ponownie mogła powrócić do grona katechumenów, prawdopodobnie było uzależnione od wagi popełnionego wykroczenia oraz poświadczenia prowadzenia chrześcijańskiego trybu życia⁶⁵.

⁵⁸ *Const. Ap.* VIII, 6, 2, [in:] SC 336, s. 150, 151.

⁵⁹ Cf. ἀκρο-όμοι, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 65.

⁶⁰ Pochodzący z IV wieku i przypisywany Grzegorzowi Cudotwórcy kanon 11 wymienia cztery grupy pokutników: płaczących, słuchających, leżących krzyżem i stojących cf. *Can. Greg. Thaum.*, can. 11, s. 29, 30. Na temat rodzajów pokuty przynależnych każdej z wymienionych grup cf. M. Chłopowiec, *Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele wschodnim*, „Roczniki Teologii Moralnej” 3, 2011, s. 134-140.

⁶¹ Cf. *Narteks*, [in:] *Słownik terminologiczny Sztuk Pięknych*, red. S. Kozakiewicz, Warszawa 1969, s. 246.

⁶² *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 5, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 77.

⁶³ *Concilium Nicaenum I – 325*, can. 14, COGD I, s. 27.

⁶⁴ *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 5, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 77.

⁶⁵ Dwa interesujące przepisy przyjęto na synodzie w Elwirze (ok. 306 r. ?). W kanonie 45 omówiono sytuację byłego katechumena, który od dawna nie chodził do kościoła. Jeżeli znalazły się osoby, które poświadczyły, że żył po chrześcijańsku, mógł zostać ochrzczony. W kanonie 68 poruszano sprawę katechumenek, które zamordowały swoje nowonarodzone dziecko. Pozwalano im na przystąpienie do chrztu dopiero na koniec życia cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 45, 68, [in:] Mansi II, kol. 13, 17. Oczywiście musimy pamiętać, że postanowienia synodu w Elwirze miały charakter lokalny. Obradował on na początku IV wieku, w czasie gdy na Wschodzie nie było jeszcze pełnej swobody wyznawania chrześcijaństwa. Ponieważ to posiedzenie odbywało się wkrótce po zakończeniu represji na Zachodzie, toteż biskupi zajęli na nim bardzo rygorystyczne stanowisko

Wnioski

W IV i V wieku katechumeni byli bardzo liczną grupą wśród chrześcijan na Wschodzie. Niewątpliwie miał na to wpływ fakt, że w IV wieku wielu z nich odkładało przez wiele lat przyjęcie chrztu. Poza tym zmiana stosunku władz rzymskich do chrześcijan oraz przyznanie im statusu *religio licita*, także wpłynęły na znaczne przyspieszenie chrystianizacji obszarów basenu Morza Śródziemnego. To wymusiło zmianę dotychczasowych procedur związanych z przyjmowaniem katechumenów do wspólnoty. Okres katechezy ograniczono przede wszystkim do kilkudziesięciu dni tuż przed uroczystością chrztu. Za licznymi nawróceniami nie zawsze szła diametralna zmiana stylu życia, jakiej oczekiwano u przyszłych chrześcijan. Stąd wysokie wymagania, jakie stawiali katechumenom autorzy omówionych przepisów kościelnych. Niektórzy z nich idąc za *Tradycją apostolską* nakazywali katechumenom porzucenie konkretnych zawodów i zajęć, które były związane pogańskim kultem, niemoralnością płciową, niedozwolonymi rozrywkami i przemocą. Ponieważ jednak wielu kandydatów powracało po krótkim czasie do dawnych nawyków, autorzy postulowali, żeby powrócić do trzyletniego cyklu katechizacji. W IV wieku, takich kandydatów obejmował obowiązek odbycia publicznej pokuty. Podczas nabożeństwa dołączali oni do pokutników „słuchających”, którzy gromadzili się w narteksie kościoła i razem z nimi go opuszczali przed modlitwą za katechumenów. *Kanony Pseudo-Hipolita* poświadczają, że już wówczas udzielano chrztu małym dzieciom. Odpowiedzialność za ich chrześcijańskie wychowanie spadała na rodziców lub opiekunów.

Przenalizowane powyżej przepisy ukazują ogromną troskę autorów o zachowanie wysokich standardów związanych z katechumenatem, w czasie gdy chrystianizacja nabierała tempa. Doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, że jakość funkcjonowania chrześcijańskiej wspólnoty, a co za tym idzie, gorliwe przestrzeganie kościelnych zasad, zależało od ukształtowania nowych wzorców myślowych i nowego trybu życia. Dlatego tak duży nacisk autorzy kładli na proces katechizacji.

w niektórych sprawach. Jednakże kanon 45 potwierdza, że były katechumen, mógł się ponownie ubiegać o przyjęcie chrztu.

2. Ideal chrześcijańskiego życia w świetle egipskich kanonów

Pochodzące z Egiptu teksty normatywne, które powstały na przestrzeni IV i V wieku, zawierają niezwykle interesujące wyobrażenie na temat chrześcijańskiej codzienności i pozwalają się bliżej przyjrzeć nie tylko kreślonemu przez autorów ideałowi funkcjonowania wspólnoty, ale także ukazują problemy, z jakimi na co dzień borykali się zwykli chrześcijanie.

2.1 Pseudo-Hipolit

W pierwszej kolejności przyjrzymy się treści *Kanonów Hipolita*, w których oprócz spraw natury dyscyplinarnej, autor opisał swój wzorzec prawego chrześcijanina. Najwięcej informacji na ten temat odnajdujemy w kanonie 38, który prawdopodobnie był jedną z homilii kierowanych do katechumenów oczekujących na przyjęcie chrztu. Została ona użyta przez Pseudo-Hipolita, do podsumowania zredagowanych przez niego przepisów⁶⁶. Na wstępie autor zauważył, że sam chrzest bez odrzucenia starych złych nawyków, nie czynił człowieka prawdziwym chrześcijaninem. Do uwypuklenia tej myśli posłużył się on przykładem, który przywołał słuchaczom na myśl ich codzienne czynności. Zauważył, że chrześcijanin, który powraca do dawnych przywar jest podobny do kogoś, kto poszedł do łaźni, ale nie wziął kąpieli i wciąż pozostawał brudny. Oczywiście ten przykład bezpośrednio nawiązywał do obrzędu chrztu, który po nawróceniu miał symbolicznie zmyć z katechumena stare grzechy. Dalej, już bez ogródek, przywołał biblijny cytat o „psie powracającym do swoich wymiocin” oraz „świni, która znowu tarzała się w błocie”⁶⁷. Odwołał się także do zaleceń apostoła Pawła, w którym zachęcał on chrześcijan do posiadania duchowego ekwipunku tzw. zbroi Bożej⁶⁸. Wykazywał przy tym, że żołnierz, który nie posiadał kompletnej zbroi, nie mógł być skuteczny w walce. Autor przypominał odbiorcom jego kazania, że ich głównym przeciwnikiem w walce o zachowanie prawości był sam Szatan⁶⁹. Stanowczy ton Pseudo-Hipolita sugeruje, że w jego czasach wielu ochrzczonych chrześcijan musiało powracać do dawnego stylu życia.

W dalszej kolejności autor opisał to, czego oczekiwano od chrześcijan, którzy chcieli prowadzić naprawdę pobożne życie. Wśród typowych wymagań moralnych wymienił takie

⁶⁶ *Can. Hipp.* 38, s. 412-427.

⁶⁷ *Drugi List św. Piotra* 2, 22.

⁶⁸ W skład tzw. zbroi Bożej zaliczono: prawdę (pas), sprawiedliwość (pancerz), gotowość do głoszenia Ewangelii (obuwie), wiarę (tarcza), nadzieję zbawienia (hełm) i Słowo Boże (miecz) cf. *List do Efezjan* 6, 10-20. Bardzo dokładną analizę filologiczną tego fragmentu *Listu do Efezjan* przeprowadził na początku XX wieku Josef Schmid cf. idem, *Der Epheserbrief des Apostel Paulus*, Freiburg 1928, s. 271-277.

⁶⁹ *Can. Hipp.* 38, s. 414, 415.

jak: unikanie przeklinania, wierność małżeńską, prawdomówność, unikanie nadużywania alkoholu⁷⁰.

Poruszył też kilka spraw, które bezpośrednio dotyczyły codzienności i wzajemnych kontaktów pomiędzy członkami wspólnoty. Wzywał, aby chrześcijanin nikim nie pogardzał. Mogło to mieć bezpośrednie przełożenie w kontaktach pomiędzy zamożnymi chrześcijanami a będącymi w potrzebie osobami. Miejscowi notable oraz inni nowobogacy mogli się obnosić ze swoim statusem majątkowym. Tymczasem autor oczekiwał, że nie będą zapominali o ubogich. Ponadto stosunek bogatych do biednych mógł się uwidaczniać podczas wspólnych agap, na których rozdzielano eulogie. O pomoc dla potrzebujących, autor apelował do wszystkich członków wspólnoty i zachęcał ich, żeby pracowali, gdyż wtedy nie tylko utrzymywali siebie, ale też mogli nieść pomoc innym. Jedną z jej form, było przynoszenie do kościoła darów przeznaczonych dla ubogich⁷¹. Pseudo-Hipolit położył nacisk na uczciwe traktowanie potrzebujących i zakazywał oszukiwania na wadze ofiarowanych im produktów sypkich⁷².

W tym kontekście poruszył również temat właściwego odnoszenia się do niewolników. Polecał, aby właściciele traktowali je jak własne dzieci. Dlatego nie powinni byli ich gnębić, ani stosować wobec nich przemocy⁷³.

Inną dziedziną, na którą szerzej zwrócił uwagę, była moralność seksualna. Przypominał, że chrześcijanin powinien być mężem jednej żony. Upominał mężczyzn, żeby nie byli kobieciarzami. Ponadto zakazywał im chadzania do domów publicznych.

Podobnie jak katechumenom, Pseudo-Hipolit zabraniał wiernym trudnienia się zajęciami, które byłyby niezgodne z chrześcijańskimi zasadami. W tym miejscu ich nie wymienił, ponieważ uczynił to wcześniej w kanonach 11, 12 i 15⁷⁴. Nie powinni się zatem utrzymywać z pracy związanej z wyrabianiem wizerunków pogańskich bogów oraz niczego

⁷⁰ *Can. Hipp.* 38, s. 416, 417. Nadużywanie wina było przywarą, którą wówczas bardzo często potępiali chrześcijańscy moralisci. Na temat stosunku Bazylego Wielkiego do pijaków cf. I. Milewski, *Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, VP 17, 1993, t. 32-33, s. 112, 113. Pseudo-Hipolit również uczulał, aby chrześcijanie zachowywali trzeźwość podczas wspólnych agap cf. *Can. Hipp.* 34, s. 406, 407.

⁷¹ Autor wspominał o tym wcześniej w kanonie 32. Całość ofiary przeznaczonej dla ubogich należało rozdać potrzebującym cf. *Can. Hipp.* 32, s. 402-405. Przepis ten miał również przeciwdziałać nieuczciwemu bogaceniu się duchownych, ale niewątpliwie nadrzędnym jego celem była troska o zaspokojenie potrzeb ubogich cf. rozdział II, przypis 38.

⁷² *Can. Hipp.* 38, s. 416, 417. W Egipcie była to nagminna praktyka, o której pisał także Pseudo-Atanazy. Nakazywał on, żeby wagi i miary stosowane do wydawania produktów sypkich ubogim, były opieczętowane, co miało zapobiegać oszustwom cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 19, s. 143.

⁷³ Kościół na Wschodzie upominał się o humanitarne traktowanie niewolników cf. P. Szczur, *Niewolnictwo jako problem duszpasterski w nauczaniu Jana Chryzostoma*, [in:] *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, Lublin 2009, s. 76-81.

⁷⁴ *Can. Hipp.* 11, 12, 15, s. 364-371.

co służyło do ich kultu. Nie powinni się zajmować niczym, co dotyczyło wystawiania sztuk teatralnych lub organizowania igrzysk. Powinni unikać wszystkiego, co miało związek z magią i przepowiadaniem przyszłości. Każdy ich zawód, czy zajęcie nie mogło pozwalać na nieuczciwe praktyki.

W swoich wywodach wskazał on również na czynniki, które miały im pomóc w zachowywaniu silnej wiary i chrześcijańskiej postawy. Dlatego mieli nie opuszczać kościelnych nabożeństw. Dzięki temu, czego tam słuchali, a co miała ugruntowywać domowa lektura ksiąg *Pisma Świętego*, mogli wychowywać swoje dzieci w pobożności⁷⁵. Autor zachęcał członków wspólnoty, żeby się uchwycili ewangelicznej tradycji. W ten sposób zapewne czynił aluzję do zachowywania czystości apostolskiej nauki i wystrzegania się herezji⁷⁶. Pseudo-Hipolit oczekiwał od członków wspólnoty autentycznego zaangażowania się w sprawę wiary, a to jego zdaniem oznaczało unikanie wszystkiego, co mogło się wiązać z bałwochwalstwem. Autor wskazywał też na potrzebę dobierania sobie odpowiedniego towarzystwa, które by nie wpływało negatywnie na wyznawanie chrześcijańskich wierzeń⁷⁷.

Na zakończenie swojej homilii Pseudo-Hipolit podkreślił wagę chrześcijańskiej gościnności⁷⁸. Przywołał stosowany wówczas na Wschodzie zwyczaj obmywania stóp gościom strudzonym po podróży. Jednakże w jego przekonaniu tak ochoczą gościnność należało okazywać „świętym”, czyli współbraciom w wierze. Dlatego przytoczył fragment z *Ewangelii według św. Mateusza*, z którego wynika, że gościny i pomocy należało udzielać „braciom Chrystusa”, czyli innym wierzącym⁷⁹. Jego punkt widzenia nie był odosobniony. W tej epoce religijnych niepokojów nie bez znaczenia było, czy podejmowany gość nie był przypadkiem schizmatykiem lub heretykiem, czy nie dopuścił się poważnego grzechu lub czy w ogóle był wierzący. Poza tym mógł być najzwyczajniejszym naciągaczem. Pseudo-Hipolit o tym nie napisał, ale dobrze wiemy, że z wyżej przytoczonych powodów egzekwowano

⁷⁵ Can. Hipp. 38, s. 417. Cf. *List do Hebrajczyków* 10, 25. O słuchaniu słowa Bożego w kościele autor pisał już wcześniej w kanonie 26. W następnym przepisie zachęcał chrześcijan, którzy z różnych powodów nie mogli się udać na nabożeństwo, żeby *Pismo Święte* czytali w domu cf. Can. Hipp. 26, 27, s. 394-397.

⁷⁶ O konieczności odcięcia heretyków od wspólnoty wiernych, autor wspomniał w kanonie 1. Ponadto wskazał na potrzebę ugruntowywania wiary w gronie rodziny i wychowywania dzieci według jej zasad cf. Can. Hipp. 1, s. 348, 349.

⁷⁷ Cf. *Pierwszy List do Koryntian* 15, 33.

⁷⁸ Na temat poglądów Ojców Kościoła w sprawie okazywania gościnności cf. H. Wójtowicz, *Gościnność wczesnochrześcijańska*, VP 16, 1996, z. 30-31, s. 229-239.

⁷⁹ Niektórzy współcześni komentatorzy odnoszą wspomniane słowa Jezusa do pomagania i goszczenia wszystkich bliźnich cf. *Ewangelia według św. Mateusza*, red. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1979, s. 323. Jednakże fakt, że na Wschodzie tylko wiernych określano „braćmi Chrystusa” i że wspomniany fragment interpretowano jako nakaz pomagania członkom wspólnoty potwierdza m.in. Orygenes cf. idem, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza. Część druga: Commentarium series*, tłum. K. Augustyniak, „Źródła Myśli Teologicznej” 25, Kraków 2002, s. 133. Orygenes uważał jednak, że to miano powinno przysługiwać tylko tym chrześcijanom, którzy naprawdę naśladowują Chrystusa. Cf. *List do Hebrajczyków* 2, 11.

nakaz posiadania listów polecających, które potwierdzały, że gość jest chrześcijaninem i zachowuje łączność z ortodoksyjną wspólnotą. Gościny udzielano podróżnym lub pielgrzymom, którzy podążali do świętych miejsc. Każdy strudzony drogą gość mógł się zatrzymać w *ksenodochium*. W poprzednim rozdziale dowiedzieliśmy się, że te ośrodki często pełniły rolę szpitali, w których opiekowano się ubogimi chorymi⁸⁰. Były to jednak również domy, w których nocowali podróżni i pielgrzymi. Znajdowały się przy często uczęszczanych szlakach handlowych i pątniczych. Powstawały przy kościołach, wspólnotach monastycznych lub w ramach prywatnych fundacji. Zapewniano w nich nocleg, pożywienie i czasem lekarstwa. Teoretycznie pobyt w takim *ksenodochium* był nieodpłatny, ale było dobrze widziane, jeśli gość rewanżował się datkiem pieniężnym, darem w naturze lub wykonywał na rzecz schroniska określoną pracę. Podstawowe koszty funkcjonowania tych domów pokrywali biskupi z kościelnych funduszy, świeccy fundatorzy oraz donatorzy⁸¹.

2.2 Pseudo-Atanazy

Zupełnie inne spojrzenie na chrześcijańską codzienność odnajdujemy w *Kanonach Pseudo-Atanazego*. Na podstawie własnych obserwacji, autor opisał problemy w zachowywaniu prawa kościelnego, z jakimi borykali się członkowie jego wspólnoty. W swoim zbiorze nie ukazał on ideału życia chrześcijańskiego, ale dzięki konkretnym środkom dyscyplinarnym, jakie zalecił w stosunku do określonych wykroczeń, możemy poznać jego wyobrażenie na temat funkcjonowania wspólnoty chrześcijańskiej. Musimy pamiętać, że jego kanony były adresowane przede wszystkim do duchowieństwa, dlatego dyscyplinie wiernych poświęcił on dużo mniej uwagi.

Na wstępie przeanalizujemy jego poglądy na temat wybranych zagadnień moralności chrześcijańskiej. W kanonie 79 poruszył on sprawę mężczyzn, którzy po śmierci swoich żon utrzymywali potajemne stosunki seksualne z innymi kobietami⁸². Autor nie wyjaśnił, czy miał na myśli konkubinat, romans z mężatką, czy wizytę u prostytutki. Omawiane tu przestępstwo polegało na utrzymywaniu zakazanych kontaktów płciowych. Autor podkreślił, że lepiej by było, aby taki chrześcijanin upokorzył się przed wspólnotą, niż żeby umarł w zakłamaniu.

⁸⁰ Cf. rozdział II, przypis 370.

⁸¹ Palladiusz pisał o takim domu prowadzonym przez mnichów w Nitrii w latach osiemdziesiątych IV wieku. Pierwszy tydzień gość spędzał odpoczywając, ale później był angażowany do pracy w piekarni, ogrodzie lub kuchni cf. Palladius, *Historia Lausiaca* VII, 4, [in:] Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tłum. S. Kalinkowski, red. M. Starowieyski, Kraków-Tyniec 1996, s. 91 [dalej: *HL*]. Cf. L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. A. Flasińska, M. Radlińska-Kardaś, Wrocław 1981, s. 230-232.

⁸² *Can. Ps. Athan.*, can. 79, s. 159.

Oznaczało to, że dla jego przyszłego zbawienia byłoby wskazane, aby się przyznał do takiego czynu i odbył stosowną pokutę. Skoro mamy tu do czynienia z ukrywanym postępkiem, to skąd wiedział o nim autor? Prawdopodobnie chodziło tu o osoby, co do których były przesłanki, że dopuściły się takiego grzechu, ale nie można im było tego udowodnić. Należy pamiętać, że w Kościele obowiązywała zasada, iż sprawy dyscyplinarne rozpatrywano na podstawie świadectwa trzech wiarygodnych osób lub w efekcie samodzielnego przyznania się do winy⁸³.

W kanonie 94 autor omówił praktykę, która musiała być dosyć powszechna i jego zdaniem prowokowała młodych ludzi do popełniania rozpusty. Otóż niektórzy rodzice dosyć długo zwlekali z wydawaniem swoich dorosłych dzieci, szukając dla nich odpowiednio zamożnych partnerów⁸⁴. Zdaniem Pseudo-Atanazego, w ten sposób wystawiali oni młodych ludzi na pokusę dopuszczenia się niemoralności⁸⁵. Niewątpliwie nie była to epoka singli, którzy mogli wieść samotne życie nie zakładając rodziny. Od mężczyzny i kobiety oczekiwano, że założą rodzinę. Do wyjątków zaliczano młodych duchownych, którzy się zadeklarowali, że pozostaną bezzenni; mnichów; duchownych, którym zmarła żona oraz dziewice i wdowy konsekrowane. Ojcowie Kościoła posiadali świadomość, że utrzymanie w ryzach popędu płciowego w młodym wieku jest niełatwe. Jego znaczenie podkreślali zwłaszcza w stosunku do mężczyzn, którym z ich punktu widzenia, było trudniej nad sobą zapanować⁸⁶. Podobnie myślał nasz autor, który również koncentrował się bardziej na groźbie popełnienia grzechu przez synów, niż przez córki.

Pseudo-Atanazy podobnie, jak inni ówcześni autorzy, nie bez powodu upatrywał niebezpieczeństwa deprawacji młodych ludzi w powszechnie uczęszczanych przybytkach, o których pisałem już w poprzednim rozdziale⁸⁷. W kanonie 26, oprócz stadionu (amfiteatru lub hipodromu), gdzie odbywały się walki gladiatorów i wyścigi konne oraz miejsc pogańskich zgromadzeń, wymienił też teatry. Za wizytę w tych miejscach autor nakładał karę

⁸³ Większość przepisów odnosiła tę zasadę do oskarżania duchownych cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 53, s. 151; *Can. ap.* 75, [in:] SC 336, s. 302, 303; *Can. Theoph.*, can. 9, s. 269, 270. Jednakże *Kanony Hipolita* dowodzą, że stosowano ją także w sprawach dotyczących świeckich, w tym przypadku do katechumenów cf. *Can. Hipp.* 15, s. 368-371.

⁸⁴ Nie wiemy co miał autor na myśli pisząc, że rodzice zbyt długo odwlekali małżeństwo. Zgodnie z prawem rzymskim chłopiec mógł być prawnie uznany za dojrzałego do założenia rodziny w wieku 14 lat. Dziewczynka uzyskiwała prawo do zamążpójścia w wieku 12 lat cf. M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Zakamycze 2001, s. 127.

⁸⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 94, s. 167.

⁸⁶ Stanowisko takie wyrażali Jan Chryzostom i Grzegorz z Nyssy cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 324, 325; P. Szczur, *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VP 29, 2009, t. 53-54, s. 96-100.

⁸⁷ Cf. rozdział II, przypisy 274, 724.

ekskomuniki na rok czasu, która miała być połączona z surowym postem⁸⁸. W kanonie 93 zabronił wizyt w gospodach i domach publicznych⁸⁹. Niewątpliwie były to miejsca, gdzie panowała swobodna atmosfera, podawano alkohol i można było spotkać prostytutki, a to wszystko sprzyjało rozwiązłości.

Innym problemem, z którym autor starał się walczyć przy pomocy norm dyscyplinarnych było zajmowanie się magią i dziedzinami pokrewnymi. W poprzednim rozdziale omówiłem tę sprawę w kontekście utrzymywania przez duchownych kontaktów i komunii kościelnej z takimi osobami. W IV i V wieku praktyki magiczne były powszechnie potępiane przez chrześcijańskich moralistów oraz przez biskupów obradujących na synodach⁹⁰. Postrzegano je jako nawiązywanie łączności ze światem demonów, a poza tym niektóre z nich były powiązane z pogańskim kultem⁹¹. W kanonie 72 Pseudo-Atanazy zalecał zastosowanie surowych zasad pokuty wobec chrześcijan, którzy się ich dopuścili. Mieli oni spalić swoje księgi magiczne i przez trzy lata umartwiać się poszcząc w obecności świadków. Post mieli zachowywać każdego dnia aż do wieczora. Dopiero po tym okresie mogli zostać dopuszczeni do przyjmowania komunii świętej⁹². Bez wątpienia surowość kary miała odstraszyć od parania się magią. Jednakże trudno jest sobie wyobrazić praktyczne przeprowadzenie tego rodzaju pokuty. Oznaczałoby to, że przez trzy lata, dzień w dzień, winowajca byłby obserwowany przez przynajmniej dwie osoby. Nie umiemy powiedzieć, jak tę sprawę rozwiązywano w praktyce. Na początku IV wieku synod w Ankyrze postanowił, aby takie osoby pokutowały w kościele przed celebracją Eucharystii. Uchwalony na nim kanon 24 nakazywał, aby taki wierny przez trzy lata leżał krzyżem, a przez dwa kolejne się modlił prosząc o wybaczenie. Przez cały ten okres nie mógł on przystępować do komunii świętej⁹³.

Karę o mniejszym wymiarze Pseudo-Atanazy nałożył na wróżbitów, zaklinaczy i czarowników. W kanonie 73 nakazywał im pościć tylko przez rok czasu i dopiero po tym

⁸⁸ *Can. Ps. Athan.*, can. 26, s. 145.

⁸⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 93, s. 166.

⁹⁰ Cf. M. Ożóg, H. Pietras, *Praktyki magiczne w Aktach Synodalnych – zarys problematyki*, [in:] *Zabobony, czary, i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, "Opolska Biblioteka Teologiczna" 138, Opole 2013, s. 97-117; P. Wygralak, *Duszpasterskie inicjatywy Ojców Kościoła skierowane do osób uwikłanych w magię*, [in:] *Zabobony, czary, i magia...*, s. 153-172.

⁹¹ Pogląd, że wróżbiarze korzystają z pomocy demonów był już rozpowszechniony w starożytnej Grecji. Chrześcijańscy pisarze na różne sposoby próbowali wytłumaczyć trafność wróżb cf. R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, s. 13-17.

⁹² *Can. Ps. Athan.*, can. 72, s. 158.

⁹³ *Canones Ancyraei*, can. 24, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 72.

okresie mogli uczestniczyć w Eucharystii⁹⁴. Być może autor łagodniej potraktował wymienionych tu przedstawicieli sztuk magicznych, gdyż uważał ich za zwykłych kuglarzy. Niejednokrotnie zdarzało się, że różni przepowiadacze, zaklinacze, czy czarownicy naciągali klientów, stosując przemyślane sztuczki lub wywołując u nich specjalnymi napojami halucynacje. Dlatego Cyryl Jerozolimski w swoich katechezach demaskował niektóre z tych oszustw⁹⁵. Musimy jednak zauważyć, że biskupi obradujący w Ankyrze oraz Bazyli Wielki, który wiele lat później powtórzył ich ustalenia, traktowali wszystkie dziedziny praktyk magicznych jednakowo, jako poważne zagrożenie dla wiary⁹⁶.

Kolejnym istotnym zagadnieniem, do którego odniósł się Pseudo-Atanazy, były relacje pomiędzy rodzicami a dziećmi. W kanon 95 przypominał dzieciom o obowiązku okazywania rodzicom posłuszeństwa i wdzięczności za chrześcijańskie wychowanie⁹⁷. Nie wydaje się, aby autor kierował powyższe sugestie do małych dzieci poniżej siódmego roku życia. Najprawdopodobniej dotyczyły one młodzieży, która pozostawała jeszcze pod władzą ojcowską i nie przeszła poszczególnych etapów usamodzielnienia (*emancipatio*)⁹⁸. W kanonie 96 autor zachęcał rodziców, aby wychowywali dzieci według chrześcijańskich zasad⁹⁹. Oznaczało to m.in. zabieranie dzieci do kościoła. Pseudo-Atanazy dyscyplinował jednak rodziców, żeby nie pozwalali dzieciom hałasować podczas nabożeństwa. Nie zapominajmy jednak, że ówczesne nabożeństwa trwały kilka godzin, więc trudno się dziwić dzieciom, że mogły ulegać znudzeniu. Autor nakazywał rodzicom, aby pilnowali dzieci. Chłopcy mieli stać przy ojcach, a dziewczynki z matkami. Dzieci nie mogły się w kościele bawić, ani głośno zachowywać¹⁰⁰.

⁹⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 73, s. 158.

⁹⁵ Cf. N. Widok, *O wróżbach, zabobonach i czarach w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*, [in:] *Zabobony, czary, i magia...*, s. 127, 128.

⁹⁶ *Can. Basil.*, can. 83, s. 156, 157.

⁹⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 95, s. 167. Niniejszy przepis prawdopodobnie potwierdza praktykowanie w Egipcie chrztu małych dzieci, za które odpowiedzialność przejmowali rodzice. Autor wyraźnie napisał o tym, że rodzice zrodzili własne dzieci po raz drugi po przez chrzest i wychowali je po chrześcijańsku.

⁹⁸ *Emancipatio*, [in:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 55.

⁹⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 96, s. 167, 168. W późnoantycznym Egipcie wychowanie dzieci obejmowało również przyuczenie do zawodu, o czym Pseudo-Atanazy wspominał przy okazji omawiania sposobu wychowywania sierot cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 56, s. 151. Z dokumentów papirusowych wiemy, że dzieci terminowały u majstrów ucząc się rzemiosła. Umowa o pracę bardzo często wiązała się z udzieleniem pożyczki rodzicom, którą zwracało dziecko wykonując określoną pracę. Zdarzało się jednak, że rodzice zaciągnęli kredyt, którego nie byli w stanie spłacić. Wówczas wierzyciel zatrzymywał w swoim warsztacie dzieci, żeby dla niego pracowały cf. V. Vuolanto, *Children and Work. Family Strategies and Socialisation in the Roman and Late Antique Egypt*, [in:] *Agents and Objects Children in Pre-Modern Europe*, ed. K. Mustakallio, J. Hanska, "Acta Instituti Romani Finlandiae" 42, Roma 2015, s. 103, 104.

¹⁰⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 96, s. 167, 168. Polskie tłumaczenie tego przepisu pozwala wyciągnąć wniosek, że dzieci umieszczano w odosobnionych miejscach dla chłopców i dziewczynek w kościele. Jednakże Wilhem Riedel w angielskim tłumaczeniu oddał właściwy sens oryginalnego tekstu, z którego wynika, że chłopców mieli

W swoim zbiorze Pseudo-Atanazy potępił również uciskanie ubogich. Z kanonu 87 dowiadujemy się, że niektórzy zamożni chrześcijanie wyzyskiwali ubogie osoby. Usprawiedliwiali się przy tym osobistym wspieraniem kościelnej działalności charytatywnej lub tym, że byli fundatorami kościołów. Najprawdopodobniej autor miał na myśli właścicieli ziemskich, którzy dzierżawili kolonom grunty pod uprawę. Zamożność kolonów bywała różna, a ich stan posiadania był powiązany z wielkością plonów¹⁰¹. Te zaś były uzależnione od pogody i przede wszystkim od wylewów Nilu. Koloni płacili czynsz w postaci pszenicy oraz w gotówce¹⁰². Jeśli dzierżawca miał na utrzymaniu liczną rodzinę, a uprawianą przez niego ziemię dotknęła klęska nieurodzaju, to jego sytuacja stawała się drastycznie ciężka. Jeżeli do tego, właściciel ziemski zabrał mu większą część ledwo uzyskanych plonów, to kolon mógł popaść w skrajne ubóstwo. W takiej sytuacji pułapką mogło być zaciągnięcie pożyczki u właściciela, który później oczekiwał jej zwrotu w postaci plonów wraz z odsetkami. Pseudo-Atanazy stanowczo sprzeciwiał się jakiegokolwiek uciskaniu ludzi biednych przez bogatych. W omawianym kanonie nakazywał, żeby zamożni zamiast przeznaczać pieniądze na budowę kościołów rozdawali je ubogim. To szczególne wyczulenie na potrzeby i krzywdę ubogich przewija się w wielu przepisach *Kanonów Pseudo-Atanazego*. Już w poprzednim rozdziale mogliśmy zauważyć, że autor poświęcił bardzo dużo uwagi osobom potrzebującym. Napominał duchownych, żeby nie faworyzowali zamożnych i nie oszukiwali biednych przy odważaniu im jałmużny w postaci zboża. Temat właściwego traktowania takich osób poruszył również przy sprawie przyjmowania ofiar za msze w intencji zmarłych. W kanonie 85 zachęcał zamożnych wiernych, którzy stracili bliskich, do składania w ich intencji hojnych datków. Podkreślał jednak, że te fundusze zostaną przyjęte ze względu na ubogich¹⁰³. Z kanonu 86 dowiadujemy się, że nie oczekiwał tego od ubogich i napominał duchownych, aby nie wymuszali na nich składania datków. Pisał, że w ich przypadku wystarczyło prowadzenie prawdziwie pobożnego życia oraz modlenie się w intencji zmarłych krewnych¹⁰⁴. Składanie ofiar przeznaczonych na modlitwę za duszę zmarłego, było w późnoantycznym Egipcie powszechną praktyką. Zazwyczaj bliska rodzina

dopilnować ojcowie, a dziewczynki miały być pod dozorem matek cf. *The Canons of Athanasius of Alexandria*, ed. W. Riedel, W. Crum, London 1904, s. 62.

¹⁰¹ Niektórzy koloni byli na tyle zamożni, że do uprawy ziemi zatrudniali rolników. cf. E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles 1972, s. 55. Pseudo-Atanazy upominał kolonów, żeby nie oszukiwali rolników przy wypłacaniu pensji, a rolnikom nakazywał, żeby wywiązywali się ze swojej pracy i nie znęcali się nad zwierzętami należącymi do kolonów cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 21, s. 143, 144.

¹⁰² E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 49. W późnoantycznym Egipcie dużym posiadaczem ziemi był Kościół, który dzierżawił ją ludziom zamożnym, lub użyczał jej kolonom pobierając od nich czynsz cf. *Ibidem*, s. 54.

¹⁰³ *Can. Ps. Athan.*, can. 85, s. 161.

¹⁰⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 86, s. 162.

poczuwała się do obowiązku urządzenia chrześcijańskiego pogrzebu oraz przeznaczenia datku dla duchownych, z prośbą o celebrowanie mszy świętej w intencji zbawienia zmarłego¹⁰⁵. Jeżeli zmarła osoba uboga Pseudo-Atanazy polecał, aby jej pogrzebem zajęła się miejscowa wspólnota¹⁰⁶.

2.3 Egipscy mnisi

Obraz życia codziennego chrześcijan w IV i V wieku byłby niepełny, jeślibyśmy nie uwzględnili fenomenu, jakim na Wschodzie było praktykowanie ascezy oraz wyrosłego na jej gruncie monastycyzmu. Musimy podkreślić, że temat monastycyzmu na Wschodzie oraz w Egipcie, należy do jednych z najlepiej zbadanych, w co znaczący wkład mają również polscy uczeni¹⁰⁷. Z tego powodu w niniejszej dysertacji ograniczę się jedynie do krótkiego przedstawienia tego, jak autorzy analizowanych przeze mnie źródeł postrzegali praktykowanie ascezy oraz zjawisko monastycyzmu i jakie stawiali wymagania osobom, które wybierały taką drogę życiową. Temat monastycyzmu żeńskiego w Egipcie analizuję w dalszej części tego rozdziału, która dotyczy roli kobiet w życiu codziennym tamtejszych chrześcijan.

Na wstępie muszę uprzedzić, że analizowane przeze mnie źródła normatywne egipskiej proveniencji, poświęcają niewiele miejsca ascetom i wspólnotom monastycznym.

¹⁰⁵ E. Wipszycka, *Les ressources...*, s. 31, 32.

¹⁰⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 100, s. 170. W niniejszym przepisie Pseudo-Atanazy opisał, jak jego zdaniem powinny wyglądać wybrane elementy chrześcijańskiego pogrzebu. Zakazywał zwyczajowego lamentu, który był tradycyjnym elementem pogrzebów egipskich oraz polecał aby intonowano *Psalmy* i odmawiano modlitwy. Przebieg uroczystości pogrzebowych w późnoantycznym Egipcie omówiła Agnieszka Muc cf. eadem, *Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII w.). Studium na podstawie źródeł literackich i archeologicznych*, Kraków 2013, s. 90-103.

¹⁰⁷ Na polskim gruncie badania nad rozwojem monastycyzmu w Egipcie od wielu lat prowadzi Ewa Wipszycka. Ilość publikacji na temat praktykowania ascezy we wczesnym chrześcijaństwie i późnym antyku oraz genezy i rozwoju monastycyzmu na Wschodzie jest przeogromna i obejmuje nie tylko edycje źródeł i opracowania badań nad nimi, ale również raporty z badań archeologicznych. Dlatego z konieczności odsyłam do wybranych pozycji, które pomogły mi przyswoić sobie tę tematykę cf. P.L. Bouyer, *La vie de s. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Bégrolles en Mauges 1977, ss. 240; E. Wipszycka, *Wstęp. Egipt – ojczyzna mnichów*, [in:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, oprac. M. Starowiejski, t. 1, Kraków-Tyniec 1994, s. 13-59; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, tłum. J. Dembska, t. 1, 2, Kraków-Tyniec 1999, passim; M. Kozera, *Ideale ojców pustyni*, Lublin 2000, ss. 269; R. Szmurło, *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atripe*, SAC 16, Warszawa 2001, ss. 171; A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka, t. 1, 2, Kraków-Tyniec 2006, passim; A. D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers. Διάκρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Bletchley 2007, ss. 332; E. Wipszycka, *Mnisi nie tylko święci*, Kraków-Tyniec 2007, ss. 128; D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem. Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków-Tyniec 2008, ss. 393; W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, ss. 559; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte, IVe-VIIIe siècles*, JJP „Supplément” 11, Varsovie 2009, ss. 668; Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, Kraków-Tyniec 2010, ss. 500; E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków-Tyniec 2014, ss. 502.

Wymagania dotyczące mężczyzn praktykujących ascezę nakreślił w omówionej już wcześniej homilii Pseudo-Hipolit¹⁰⁸. Wspólnoty mnisze określił on mianem „zastępów anielskich”. Zgodnie z przyjmowanymi wówczas standardami uprawiania ascezy polecał chrześcijanom, którzy by się na nią zdecydowali, całkowite porzucenie kobiet. Walka z pokusą, niewątpliwie silną, była jednym z nadrzędnych celów ówczesnych ascetów. Dlatego Pseudo-Hipolit zabraniał mnichom spoglądać na niewiasty i siadać z nimi do wspólnego posiłku. Kolejnym wymogiem, który stawiał, było odrzucenie wszelkiej własności i rozdanie dóbr ubogim. Asceta poprzez pracę własnych rąk miał wspomagać potrzebujących. To, co wypracował miał oddawać na ofiarę dla nich. Asceza wymagała zachowywania postu. Podstawowym zajęciem mnichów miała być modlitwa. Pseudo-Hipolit zalecał ascetom, aby się oddalili od rodziny. Autor wskazał na trzy pokusy, które dla ascety mogły stanowić niemałe wyzwanie, a były to: obżarstwo, pycha i umiłowanie złota. Na podstawie tej charakterystyki francuski wydawca *Kanonów Hipolita*, René Coquin, wyciągnął wniosek, że ów zbiór przepisów musiał powstać na początku IV wieku¹⁰⁹. Badacz zauważył, że omawiane tu zalecenia wskazują raczej na pierwotną formę monastycyzmu, gdyż nie znajdujemy w nich opisu zorganizowanej wspólnoty, ani żadnej wzmianki o regule monastycznej. Mnie jednak bardziej niż argumenty tego uczonego, interesuje stosunek autora do uprawiania ascezy. Niewątpliwie Pseudo-Hipolit odnosił się do ascetów z bardzo dużym szacunkiem. Uważał, że dążyli oni do doskonałości. Polecał obranie takiej drogi życiowej, ale wyjaśniał, jakie wiązały się z nią wyzwania. Najprawdopodobniej niejednokrotnie obserwował, że niektórzy asceci nie radzili sobie w walce z pokusami. Dlatego zwracał na nie szczególną uwagę. Ten obszerny fragment jego homilii, kierowanej prawdopodobnie do katechumenów i poświęcony ascezie oraz ascetom, wydaje się potwierdzać, że ta forma pobożności już w pierwszej połowie IV wieku zyskała w Egipcie dużą popularność.

Również Pseudo-Atanazy przedstawił wytyczne dotyczące mnichów i mniszek. Swoje przepisy adresował do mężczyzn i kobiet, którzy żyli we wspólnotach monastycznych oraz kobiet uprawiających ascezę domową. W kanonie 92 autor podkreślał znaczenie częstego praktykowania postu. Wyjaśniał, że pomoże im to w zachowywaniu czystości seksualnej, gdyż post w naturalny sposób osłabiało ciało, a co za tym idzie i libido¹¹⁰. Pseudo-Atanazy przypominał mnichom o obowiązku prowadzenia skromnego życia. Miało się to uwidaczniać nie tylko w tym, co spożywali, ale także w ubiorze. Mnichów obowiązywał całkowity zakaz

¹⁰⁸ *Can. Hipp.* 38, s. 418-421.

¹⁰⁹ Cf. rozdział I, przypis 52.

¹¹⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 92, s. 166. Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 237, 241. Na temat walki egipskich mnichów z seksualnym pożądaniem cf. *Ibidem*, s. 257-274.

spożywania wina. Autor pozwalał im na jego odrobinę, tylko w czasie choroby. W ramach praktykowanej ascezy nie wolno im było także spożywać mięsa, w tym ryb. Ich życie miało się koncentrować na sprawach duchowych, dlatego Pseudo-Atanazy zabraniał im rozmów o sprawach świata, a więc o polityce, interesach itp. Musimy zauważyć, że nakazy autora korelowały z rygorami reguły św. Pachomiusza. Według niej mnisi także nie mogli spożywać wina i mięsa, na które w małych ilościach zezwalano im tylko w czasie choroby¹¹¹. Ponadto reguła Pachomiusza także nakazywała im zachowywanie minimalizmu. Nie mogli w celi posiadać niczego poza odzieniem i niezbędnymi przedmiotami osobistymi. Jedną z dwóch sztuk ich *lebitonarium* miała nosić oznaki znoszenia, zapewne od codziennego używania¹¹². Niewątpliwie stosowanie się do tych wszystkich wyrzeczeń nie było prostą sprawą. Na przykład w Egipcie monasteria posiadały własne winnice, a mnisi handlowali winem i zaopatrywali wspólnoty w wino używane do celebracji Eucharystii¹¹³. Stanowiło to nie lada pokusę, nie tylko dla mnicha odpowiedzialnego za piwnicę z winem, ale i wielu innych członków jego wspólnoty. O tym, że bardzo trudno było mnichom odrzucić picie wina, pisał Benedykt z Nursji na początku VI wieku¹¹⁴.

W *Kanonach Pseudo-Atanazego* poznajemy opinię autora na temat monastycyzmu. Napisał, że zachowywanie dziewictwa jest bardziej wartościowe niż prowadzenie świeckiego życia i ma większe znaczenie w Królestwie Bożym. Jego pogląd nie był odosobniony. Był zgodny z ówczesną mentalnością wielu egipskich chrześcijan. Głęboka pobożność połączona z lękiem przed działaniami demonów, sprawiała, że wielu chrześcijan postrzegało ascezę jako jedyną możliwość ochrony własnego zbawienia¹¹⁵.

Z kanonicznych listów metropolitów Aleksandrii dowiadujemy się, że w IV i V wieku egipscy mnisi sprawiali również niemałe problemy, gdyż naruszali nie tylko reguły monastyczne, ale również łamali kościelne prawo. W przypisywanym Tymoteuszowi Aleksandryjskiemu kanonie 28 znajdujemy informację, że niektórzy z nich porzucali życie monastyczne, przyjmowali święcenia kapłańskie i na dodatek się żenili. Pseudo-Tymoteusz

¹¹¹ Św. Pachomiusz, *Reguła* I, 45, 54, [in:] *Pachomiana Latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 136, 140. [dalej: *Reg. Pachom.*]

¹¹² *Reg. Pachom.* I, 81, s. 145. *Lebitonarium* było typem tuniki bez rękawów noszonej przez egipskich mnichów cf. M. Mossakowska-Gaubert, *Tunics Worn in Egypt in Roman and Byzantine Times: The Greek Vocabulary*, [in:] *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe 1000 BC to 1000 AD*, ed. S. Gaspa, C. Michel, M.-L. Nosch, Lincoln Nebraska 2017, s. 330.

¹¹³ Wytwarzanie przez mnichów wina na potrzeby lokalnych parafii potwierdza *Żywot Szenutego* cf. Besa, *Vita di Shenute* 87, [in:] *Vite di Monaci Copti*, ed. T. Orlandi, trad. A. Campagnano, T. Orlandi, Roma 1984, s. 159, 160. Na temat winnic uprawianych przez mnichów przy monasterach cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 368.

¹¹⁴ Benedykt z Nursji, *Reguła* 40, 6, [in:] *Święty Benedykt z Nursji, Reguła*, tłum. A. Świderkówna, Kraków-Tyniec 1997, s. 155, 156.

¹¹⁵ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 229-256; W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni...*, s. 97-101.

stanowczo zakazał dopuszczania ich do sprawowania liturgii, jednakże badania dokumentów papirusowych prowadzone przez Ewę Wipszycką potwierdziły, że wśród mnichów dokonywano ordynacji na duchownych. Zdaniem uczonej, to zjawisko było efektem ich osobistych ambicji. Zapewne nie wszyscy biskupi byli zadowoleni z takiego obrotu sprawy. Badaczka odwołała się do opinii Izydora z Peluzjum oraz Jana Kasjana, którzy zdawali się uważać, że dążenie mnichów do wejścia w skład hierarchii duchownej było przejawem pychy¹¹⁶. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia Pseudo-Tymoteusza, poważne nadużycie stanowił tu fakt, że zawierając małżeństwo, ci mnisi sprzeniewierzyli się regule monastycznej, do której przestrzegania się dobrowolnie zobowiązali. Nie sądzę, aby sednem problemu było to, że ożenili się po przyjęciu święceń. Chociaż w IV i V wieku na Wschodzie przeważał pogląd, że po otrzymaniu święceń duchowni powinni zachować bezżenność, to jednak aż do VII wieku wielu duchownych nie przestrzegało tego zakazu¹¹⁷.

Innym problemem, którego rozwiązaniem zajął się Cyryl Aleksandryjski, było nieuczciwe uzyskiwanie przez mnichów święceń kapłańskich. Z omawianego już w poprzednim rozdziale kanonu 4 dowiadujemy się, że niektórzy usunięci z monasteru uzyskiwali, najprawdopodobniej w innej diecezji, święcenia kapłańskie, po czym wracali do swojego zgromadzenia i próbowali uzurpować sobie pełnienie funkcji kapłańskich¹¹⁸. Już Atanazy w jednym ze swoich listów stanowczo sprzeciwił się udzielaniu święceń mnichom zamieszkującym w innej diecezji¹¹⁹. W tej sprawie istotną rolę odgrywało to, że najprawdopodobniej konsekраторzy nie posiadali na temat kandydatów pełnych informacji i zostali wprowadzeni w błąd. Dlatego Cyryl nakazywał biskupom, aby sprawdzali, czy kandydat cieszył się dobrą opinią i czy nie został usunięty ze stanu duchownego lub jakiegoś monasteru.

Autorzy przeanalizowanych norm nie poświęcili mnichom i mniszkom zbyt wiele miejsca w swoich przepisach. Nie oznacza to jednak, że lekceważyli zjawisko monastycyzmu. Możemy nawet zauważyć, że Pseudo-Hipolit i Pseudo-Atanazy byli nim zafascynowani. Pseudo-Hipolit określił ascetów mianem „zastępów anielskich”. Ponadto obaj podkreślali, że taka droga życiowa oznaczała dążenie do doskonałości i że była lepszym wyborem, niż pobożny, ale zwyczajny żywot pozostałych wiernych. Omówione źródła zdają się ukazywać różne etapy rozwoju monastycyzmu, poczynwszy od pierwotnej indywidualnej ascezy po

¹¹⁶ *Can. Tim.*, can. 28, s. 256, 257. Cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 328-330. Badaczka przytacza także relację Palladiusza, który w Nitrii zastał ośmiu kapłanów będących mnichami. To świadectwo jest dla nas o tyle cenne, że dotyczy lat osiemdziesiątych IV wieku cf. Palladiusz, *HL VII*, 5, s. 92.

¹¹⁷ Cf. rozdział II, przypis 535.

¹¹⁸ *Can. Ciril. Alex.*, can. 4, s. 282, 283.

¹¹⁹ E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 329.

zorganizowane wspólnoty mnisie. Inny punkt widzenia na monastycyzm reprezentowali w swoich listach kanonicznych metropolici Aleksandrii. Dotyczyły one wyłącznie spraw natury dyscyplinarnej. Na podstawie ich treści nie jesteśmy w stanie powiedzieć, jaki stosunek do mnichów posiadali autorzy. Nie wydaje się, żeby był on negatywny. Arcybiskupi Aleksandrii zdawali się przypominać mnichom, że oprócz reguły monastycznej, obowiązywało ich również prawo kościelne.

2.4 Rola kobiety w egipskiej wspólnocie chrześcijańskiej

Kościelne źródła normatywne pochodzące z obszaru Egiptu odnoszą się do różnych aspektów życia codziennego ówczesnych kobiet. Znajdujemy w nich wskazówki dotyczące ich ubioru, godnego zachowania w kościele, czystości ceremonialnej w czasie menstruacji, moralności oraz praktykowania ascezy i życia we wspólnocie monastycznej.

W pierwszej kolejności przyjrzymy się, jak autorzy postrzegali rolę kobiet konsekrowanych, to znaczy takich, które poświęciły swoje życie dla posługi w Kościele. Pseudo-Hipolit zaliczył do nich wdowy i dziewice poświęcone Bogu. Obie grupy kobiet nie należały do hierarchii duchownej, ale posiadały w Kościele odrębny status, a ich zadania były ściśle powiązane ze służbą duchowieństwa. Nasz autor wyraźnie podkreślił, że święcenia kapłańskie są zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn. Wyjaśnił, że wdów się nie wyświęca, ponieważ zostały wyznaczone na postawie apostoelskich przepisów¹²⁰. Tutaj niewątpliwie miał na myśli wytyczne św. Pawła z *Pierwszego Listu do Tymoteusza*. Apostoł zezwolił umieszczać na liście wdów tylko te kobiety, które spełniały określone kryteria¹²¹. Możemy zatem domniemywać, że odwołując się do nich, autor *Kanonów Hipolita* stawiał wdowom bardzo wysokie wymagania. Jego uwaga, iż nie należy wyświęcać wdów, nie musi oznaczać, że zdarzały się takie przypadki. Jednakże na podstawie tekstu *Testamentum Domini nostri Iesu Christi* niektórzy uczeni twierdzą, że taką praktykę spotykamy w V wieku u syryjskich monofizytów¹²². W moim przekonaniu, ta hipoteza nie znajduje potwierdzenia w tym źródle¹²³.

¹²⁰ *Can. Hipp.* 9, s. 360-363.

¹²¹ Wdowy, o których pisał Paweł, powinny być kobietami co najmniej sześćdziesięcioletnimi. Nie mogły być zamężne dwa razy. Powinny się cieszyć dobrą opinią, a ich dotychczasowe życie winno świadczyć o ich moralności i pobożności. Jeśli miały osoby, które mogły się nimi zaopiekować, miały korzystać z tej sposobności i nie obciążać wspólnoty. Ich głównym zadaniem według apostoła była modlitwa cf. *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 5, 3-15.

¹²² Taki pogląd znajdujemy w artykułach Bazylego Degórskiego (*Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, VP 22, 2002, t. 42-43, s. 308-310) oraz Dariusza Zalewskiego (*Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewic w pierwszych wiekach Kościoła*, VP 35, 2015, t. 64, s. 603.).

¹²³ Rzeczywiście w traktacie *Testamentum Domini* poświęcono wdowom bardzo dużo uwagi i nadano im szczególną rolę. W wykazie hierarchii kościelnej wymieniono je obok prezbiterów, diakonów i subdiakonów

Kanony Hipolita nie omawiają szczegółowo zadań związanych z posługą wdów. Kanon 9 mówi, że miały się zajmować chorymi, przy tym się modląc i poszcząc, a kanon 32 lakonicznie powtarzał, że powinny często pościć i modlić się w kościele¹²⁴. W kanonie 35 autor wykazał troskę o bezpieczeństwo wdów, gdyż polecił, aby osoby, które urządzają dla nich posiłek, rozesłały je do domów przed zachodem słońca. Kompilator powtórzył tu zalecenie kanonu 30 *Tradycji apostołskiej*, niemniej dostosował je do lokalnych warunków¹²⁵. Zaznaczył, że gdyby było ich wiele, wówczas żeby nie przeciągać spotkania, należy rozdać im prowiant i rozesłać. *Tradycja apostołska* przewidywała rozdanie żywności i odprawienie wdów do domów tylko w sytuacji, gdy nie można ich było podjąć na miejscu. Niniejszy przepis *Kanonów Hipolita* ukazuje dwa istotne szczegóły. Po pierwsze, autor nie wyznaczał konkretnej liczby wdów konsekrowanych, które miały usługiwać w jego wspólnocie i mogła to być liczna grupa¹²⁶. Po drugie, niewątpliwie był on zwolennikiem uporządkowanego przeprowadzania zgromadzeń i dlatego podkreślał, że należy unikać zamieszania, które mogłoby wpłynąć na przedłużenie agapy. Za tym, żeby nie wydłużać tego typu spotkań do późna, przemawiały względy praktyczne. Po zmroku miasto stawało się bardzo

oraz zaznaczono, że w każdym kościele powinny usługiwać tylko trzy (*Test. Dom. Nostr.* I, 34, s. 82, 83). Z opisu uroczystości konsekracji dowiadujemy się, że podczas uroczystości biskup odmawiał nad wdową modlitwę (*Test. Dom. Nostr.* I, 41, s. 99). Autor jednak nie zalecił, by jej głowę nałożono dłonie, a takie wytyczne podał omawiając ryt święceń biskupa, prezbitera i diakona. Należy pamiętać, że *Testamentum Domini* jest syryjską przeróbką *Tradycji apostołskiej*, a w niej (*Trad. ap.* 10, SC 11 bis, s. 66, 67) oraz w żadnym innym dokumencie z tego okresu, nie znajdujemy podobnego sposobu ustanawiania wdów. W tej sprawie Janusz Ichnatowicz (*Konsekracja wdów w Kościele starożytnym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1-2, 2002, s. 66-76) słusznie odwołuje się do opinii Bernarda Botte, który zalecał, by podczas prowadzenia badań nad treścią *Testamentum Domini* zachowywać daleko idącą ostrożność cf. idem, *Les Plus Anciennes Collections Canoniques*, OS 5, 1960, s. 346. Niewykluczone, że mamy tu do czynienia z osobistym wyobrażeniem autora na temat roli wdów w Kościele. W moim przekonaniu nie ma podstaw, by twierdzić, że *Testamentum Domini* polecało wyswiewać wdowy. Ich ordynacja wiązała się jedynie z publicznym wyznaczeniem potwierdzonym oficjalnie przez biskupa w obecności całej wspólnoty. W przekładzie Jamesa Coopera i Arthura J. Macleana oddano syryjskie słowo przetłumaczone przez Rahmaniego na „ordinatio”, jako „appointment”, czyli mianowanie cf. *The Testament of Our Lord. Translated into English from the Syriac with Introduction and Notes*, Oregon 1902, s. 108. Syryjski zwrot ܐܕܝܢܐܝܬܐ użyty w oryginale Carol Brockelmann oddał, jako „designatio”, „electio” i „ordinatio” cf. *Lexicon Syriacum*, ed. C. Brockelmann, Gottingae 1928, s. 498. Nie umiemy powiedzieć, czy podczas nabożeństwa wspomniane wdowy faktycznie zajmowały miejsce z resztą duchownych w prezbiterium, czy też jest to wymysł lub postulat autora (*Test. Dom. Nostr.* I, 23, s. 34-37). W każdym razie, według *Testamentum Domini* nie pełniły one żadnych funkcji liturgicznych. Miały się jedynie zajmować posługiwaniem wśród kobiet. Do ich zadań zaliczono pouczanie katechumenek, opiekę nad dziewczcami, odwiedzanie chorych niewiast (*Test. Dom. Nostr.* I, 40, s. 94-99), zakrywanie nagości kobiet, gdy te przyjmowały chrzest (*Test. Dom. Nostr.* II, 8, s. 128-131) Być może dla autora obecność wdów w prezbiterium obrazowała symboliczną pełnię Kościoła.

¹²⁴ *Can. Hipp.* 32, s. 402-405. Coquin odwołuje się w tym miejscu do kanonu 23 *Tradycji apostołskiej* (SC 11 bis, s. 96, 97), która w zachowanym tekście greckim podaje „ὅπερ τῆς ἐκκλησίας”, czyli „za Kościół”. Podobne zalecenie dla wdów będących na utrzymaniu Kościoła znajdujemy w kanonach zebranych i ogłoszonych około 475 roku w Galii cf. *Statut. Eccl. Ant.*, can. 102, s. 185.

¹²⁵ *Trad. ap.* 30, SC 11 bis, s. 110, 111.

¹²⁶ W przeciwieństwie do autora *Testamentum Domini*, który uważał, że tylko trzy kobiety mogą mieć status wdów konsekrowanych.

niebezpiecznym terenem, na którym samotne kobiety mogły paść ofiarą napaści. Jeśli ich grupa była stosunkowo liczna, trudno byłoby je wszystkie po kolei eskortować do domu.

Na temat grupy dziewic konsekrowanych, znajdujemy w *Kanonach Hipolita* tylko jedno zdanie. Znajduje się ono w omówionym już częściowo przeze mnie kanonie 32. Autor wydał w nim to samo polecenie dla dziewic, co i dla wdów, aby modliły się za Kościół i praktykowały post¹²⁷. Ciekawe, że odwołując się do *Tradycji apostołskiej* pominął całkowicie informacje o tym, w jaki sposób powoływano je do służby dla Kościoła¹²⁸. Przemilczał także kryteria, którym powinny one odpowiadać, być może dlatego, że w *Tradycji apostołskiej* też ich nie podano. W IV wieku na Wschodzie instytucja dziewic konsekrowanych była powszechnie znana¹²⁹. W interesującym nas tutaj Egipcie Atanazy listownie zachęcał młode kobiety, żeby wybrały dziewictwo dla Boga¹³⁰. Autor *Kanonów Hipolita* skoncentrował się jedynie na podstawowym zadaniu dziewic konsekrowanych, którym była modlitwa. Najwidoczniej nie widział potrzeby szerszego precyzowania ich zadań w Kościele.

W kanonie 32 wymienił obie grupy kobiet i zlecił im te same zadania. Być może dawał tym samym do zrozumienia, że obie grupy kobiet powinny się wzajemnie wspierać w swoim posługiwaniu. Według niego wdowy to kobiety przynajmniej sześćdziesięcioletnie, więc w naturalny sposób mógł uważać, że młodsze dziewice powinny im pomagać, na przykład w opiekowaniu się chorymi¹³¹. W *Kanonach Hipolita* nie znajdziemy ani jednej wzmianki na temat diakonis, co jest oczywiste, ponieważ w Egipcie nie wprowadzono tej funkcji¹³². Autor omawianego dokumentu niewątpliwie prezentował tradycyjny pogląd na

¹²⁷ *Can. Hipp.* 32, s. 402-405. Niniejsze polecenie, o czym pisałem powyżej, zostało zaczerpnięte z *Tradycji apostołskiej* (SC 11 bis, 23, s. 96-97).

¹²⁸ Kanon 12 *Tradycji apostołskiej* (SC 11 bis, s. 68, 69) wyraźnie stanowił, że dziewic konsekrowanych nie wyświęca się przez nałożenie dłoni, tylko one publicznie oświadczały, że przystępują do tej grupy. W niektórych miastach na Wschodzie i Zachodzie celebrowano uroczyste nadanie statusu dziewicy konsekrowanej po przez nałożenie welonu. Opis takiej ceremonii znajdujemy u Pseudo-Ambrożego w traktacie *De lapsu virginis consecratae* (PL 16, 388A-390A). Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 372-373.

¹²⁹ Funkcjonowanie instytucji dziewic konsekrowanych na Wschodzie, szczegółowo omówiła Susanna Elm (*Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994, s. 26-183), która dużo uwagi poświęciła ich działalności na terenie Azji Mniejszej oraz w Egipcie.

¹³⁰ S. Athanase, *Lettre aux Vierges*, [in:] S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte*, ed. L.T. Lefort, Louvain 1955, s. 73-99. Cf. S. Elm, *Virgins of God...*, s. 331-372; J. Naumowicz, *Wstęp*, [in:] *Pierwsze pisma o dziewictwie*, tłum. S. Kalinkowski, W. Kania, J. Naumowicz, „Źródła monastyczne” 16, Kraków-Tyniec 1997, s. 24-28; V. Desprez, *Początki monastycyzmu...*, t. 1, s. 269-273. Przy tej okazji warto pamiętać, że Atanazy żył w okresie, na który przypuszczalnie datujemy spisanie *Kanonów Hipolita*.

¹³¹ Kryterium tego wieku znajdujemy u św. Pawła, do którego wytycznych, odnośnie ustanawiania wdów konsekrowanych, odwołał się autor cf. przypis 121.

¹³² Aimé Georges Martimort (*Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, s. 73-97, 183) przeanalizował dokumenty normatywne uznawane w Egipcie i ostatecznie doszedł do wniosku, że nie przyjęto tam tej funkcji. Zauważył, że tak samo postąpiono w Kościele maronickim, natomiast w Kościele armeńskim pojawiła się ona bardzo późno. Podobne zdanie wyrazili inni uczeni cf. L. A. Szafrński, *Diakonise i ich rola w pierwotnym*

posługę kobiet w Kościele. Funkcje pasterskie i liturgiczne rezerwował tylko dla mężczyzn. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, ponieważ było to zgodne z nauką *Nowego Testamentu*, w którym funkcje kapłańskie i nauczanie w Kościele powierzono wyłącznie mężczyznom¹³³.

Autor *Kanonów Pseudo-Atanazego* niewiele napisał na temat wdów. Nie wymienił żadnych kryteriów, które miałyby spełniać, ani sposobu ich ustanawiania. Nie wyjaśnił także, jaką rolę pełniły one w obrębie wspólnoty. Dowiadujemy się od niego jedynie, że wdowy były beneficjentkami pomocy charytatywnej Kościoła i obok ubogich i sierot otrzymywały jałmużnę¹³⁴.

Należy zauważyć, że Pseudo-Atanazy skoncentrował się przede wszystkim na przedstawieniu kobiet, które decydowały się na uprawianie ascezy. Ustalał on przepisy dla dwóch grup niezamężnych kobiet. Pierwszą były mniszki, które zamieszkiwały w monasterach. Drugą były dziewice konsekrowane, które pozostawały w domu i tam zachowywały ascezę. W omawianym już kanonie 92, Pseudo-Atanazy przedstawił sprawę udziału mniszek w nabożeństwach¹³⁵. Zapewne wskazując na ideał ich posługi, czyli pełną izolację od zewnętrznego świata, zakazywał im uczestniczenia wspólnie z wiernymi w nocnym czuwaniu, które odbywało się w martyronie w dniu wspomnienia męczennika. Miały się one gromadzić na modlitwę w monasterze. Badania archeologiczne potwierdziły, że w żeńskich monasterach na terenie Egiptu także znajdowały się oratoria, gdzie mniszki zbierały się na modlitwę¹³⁶. Jednak duże święta wymagały udania się do miejscowej katedry. Wydaje się, że o takiej sytuacji pisał Pseudo-Atanazy, nakazując im udawać się do kościoła przed czytaniem *Psalmów*¹³⁷. Prawdopodobnie oznaczało to, że musiały tam iść stosunkowo wcześniej, zanim zgromadziła się cała wspólnota¹³⁸. Ponadto podczas drogi miały maszerować parami za swoją przełożoną. Bez wątplenia autorowi chodziło o to, żeby mniszki nie

Kościele, VP 9, 1989, s. 743; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 282. Jednakże Susana Elm (*Virgins of God...*, przypis 82, s. 278) uważa, że niektórych źródeł można znaleźć aluzje, które sugerują istnienie w Egipcie funkcji podobnej do diakonis, ale ta kwestia wymaga dalszych badań. Kompilator *Kanonów Hipolita* bez wątpienia dobrze znał fragment z *Pierwszego Listu do Tymoteusza* 3, 11. Jest w nim mowa o kobietach, które miały być czyste (użyty tu zwrot σεμνός może odnosić się do świętości duchowej i moralnej, ale także do kogoś, kto jest godny szacunku cf. σεμνός, [in:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 1229), nieskłonne do obmawiania i lojalne we wszystkim. Wymieniono je w kontekście wymagań obowiązujących diakonów i bez wątpienia ten wers dotyczy posługi diakonis. W *Nowym Testamencie* tylko raz wspomniano o funkcji diakonisy. Autor *Listu św. Pawła do Rzymian* 16, 1, polecał niejaką Febę, o której informował, że była diakonisą (διάκονον) Kościoła w Kenchrach. Możemy przypuszczać, że pomimo tych wyraźnych przesłanek, autor *Kanonów Hipolita* kierował się przyjętą lokalną praktyką, która nie przewidywała funkcji diakonis w Kościele.

¹³³ Cf. *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 2, 12; 3, 1-13.

¹³⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, 16, 61, 70, 99, s. 133, 142, 153, 156, 157, 169.

¹³⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 92, s. 165.

¹³⁶ E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 283.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 283, 284.

¹³⁸ Cf. *Can. Hipp.* 37, s. 410-411.

nawiązały kontaktu z żadnym mężczyzną. Pseudo-Atanazy zabraniał każdej formy kontaktu, nie tylko rozmowy, ale także najmniejszego kontaktu fizycznego, jak podanie ręki w kościele.

Czy jednak rzeczywiście mniszki nie mogły same opuszczać monasteru? Ewa Wipszycka powołuje się na relację Palladiusza, która zdaje się temu zaprzeczać. Uczona zauważa, że to, co o odizolowaniu mniszek znajdujemy w źródłach o żeńskich wspólnotach pachomiańskich, było postulatem powrotu do pierwotnych rygorów. Badaczka podkreśla, że opisy te powstały przynajmniej kilkadziesiąt lat po śmierci Pachomiusza¹³⁹. Nie wiemy jaką regułę uznawały mniszki opisywane przez naszego autora, ale jest wielce prawdopodobne, że jego wytyczne również możemy potraktować jako ambitny program. Pseudo-Atanazy pozwalał jednak mniszkom na spotkanie się z rodzicami w domu. Ojciec musiał wystąpić o zgodę do przełożonej zgromadzenia. Wówczas mniszka mogła się udać do rodzinnego domu w towarzystwie drugiej, którą oddelegowywała przełożona¹⁴⁰. Ponadto z kanonów 92 i 99 dowiadujemy się, że do monasterów przychodziły kobiety spoza zgromadzenia¹⁴¹. Powody były różne. Niektóre z nich potrzebowały wsparcia modlitewnego, bo ich mężowie, czy synowie mieli stanąć przed sądem. Wiemy także, że do monasterów trafiały kobiety chore, które nie miały nikogo, kto mógł by się nimi zaopiekować¹⁴². W kanonie 92, autor położył nacisk na tematy rozmów, jakie goszczone kobiety poruszały z mniszkami. Żaden z nich nie mógł być gorszący, dotyczyć spraw świata, ani wzniecać wątpliwości¹⁴³. Nie zapominajmy, że to zastrzeżenie było bardzo istotne w tej epoce kontrowersji chrystologicznych, schizm i herezji. Ponadto poruszanie różnych spraw doczesnych mogło sprawić, że mniszka zaczęłaby tęsknić za życiem poza zgromadzeniem.

Drugą grupą kobiet, której Pseudo-Atanazy poświęcił uwagę w swoich przepisach, były dziewice konsekrowane, które uprawiały ascezę w domu. Z kanonu 97 dowiadujemy się, że o wyznaczeniu jednej z córek do takiej roli decydowała matka. Później to na niej

¹³⁹ Palladius, *HL* XXXIII, 1-4, s. 158, 159; E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 277. Rzeczywiście Ewa Wipszycka ma rację, gdyż z relacji Palladiusza nie wynika, że przestępstwem było samodzielne wyjście nowicjuszek z monasteru, tylko jej rozmowa z mężczyzną. Badaczka zresztą przytacza interesującą informację Mojżesza z Abydos o tym, że w jednym z klasztorów mniszki prowadziły wypiek chleba dla okolicznych mieszkańców. Oczywiście Mojżesz był przeciwny takiej działalności *Ibidem*, s. 281, 282. Z punktu widzenia tematu niniejszej dysertacji opis tego autora jest stosunkowo późny, ale pokazuje, że zachowywanie pełnej izolacji żeńskich monasterów, było idealistycznym wymogiem, o którym stale musiano przypominać. Mojżesz z Abydos był mnichem, który żył na przełomie V i VI wieku. Na jego temat posiadamy niewiele informacji cf. R.-G. Coquin, *Moses of Abydos*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 5, New York-Sydney 1991, s. 1679-1681.

¹⁴⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 92, s. 165, 166.

¹⁴¹ *Can. Ps. Athan.*, can. 92, 99 s. 166, 169.

¹⁴² E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 288.

¹⁴³ *Can. Ps. Athan.*, can. 92, s. 166.

spoczywał obowiązek dopilnowania, aby poświęcona córka zachowywała dziewictwo¹⁴⁴. W kanonie 98 autor postulował, żeby w każdym chrześcijańskim domu była dziewica¹⁴⁵. Niewątpliwie wyznaczenie do tej funkcji jednej z dorastających córek, przydawało rodzinie prestiżu. Wiemy jednak, że o podjęciu takiej decyzji często decydowały względy ekonomiczne. Jeśli rodzina była liczna i nie starczało na posag dla córki, takie rozwiązanie wydawało się korzystne¹⁴⁶. Ponadto uprawianie ascezy przez córkę w domu, pozwalało rodzinie nadal korzystać z jej pracy¹⁴⁷. Jednakże swoje zaproszenie do włączania córek w szereg dziewczyc, autor kierował również do miejscowych notabli. Będąc przedstawicielami lokalnej elity, mogli dawać całej wspólnotie przykład religijnego zaangażowania. Na Wschodzie było wiele dziewczec konsekrowanych z wyższych warstw społecznych. Niektóre z nich skupiały wokół siebie całe grupy panien, które zachowywały śluby czystości¹⁴⁸.

Pseudo-Atanazy posiadał świadomość, że praktykowanie ascezy było związane z przyjęciem na siebie wielu ograniczeń. Przypominał tym niewiastom, że nie powinny pić wina, ani jeść mięsa. Miały pościć do wieczora, po czym mogły spożywać tylko chleb oraz smażony placek z miodem. Nie mogły same opuszczać domu¹⁴⁹. Dlatego wydaje się, że autor nie był zwolennikiem pochopnego wyznaczania którejkolwiek z córek do grona dziewczec. Uczulał rodziców, żeby je obserwowali zanim podejmą decyzję i brali pod uwagę, czy córka z przekonania wyraziła na to zgodę, czy też nie. Ponadto radził, aby upewnili się, czy dziewczyny nie pociąga świeckie życie. Jeśliby się okazało, że nie byłaby skłonna przyjąć ślubów, z ich złożeniem radził poczekać do trzydziestego roku życia¹⁵⁰. Dalej Pseudo-Atanazy utwierdzał jednak rodziców, którzy nie mieli wątpliwości co do wyboru, że dobrze postąpili. Pisał, aby się nie rozczulali nad córkami, tylko aby je karcili, nawet wtedy gdy będą one płakać. W moim przekonaniu zalecenia Pseudo-Atanazego mają bardzo idealistyczny charakter. Prawdą jest, że praktyki ascetyczne były wówczas bardzo popularne, ale

¹⁴⁴ *Can. Ps. Athan.*, can. 97, s. 168.

¹⁴⁵ *Can. Ps. Athan.*, can. 98, s. 168.

¹⁴⁶ Bazyl pisał, że niektórzy rodzice ofiarowywali córki do tego stanu, tylko z powodu korzyści materialnych cf. *Can. Basil.*, can. 18, s. 121.

¹⁴⁷ Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 276, 277; E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 289.

¹⁴⁸ Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 280, 281; E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 290-292.

¹⁴⁹ *Can. Ps. Athan.*, can. 98, s. 168, 169.

¹⁵⁰ Podobne postulaty stawiały niektóre synody na Zachodzie Imperium rzymskiego. Synod w Saragossie w 380 roku ustalał, że oblóczyn nie należało przeprowadzać przed czterdziestym rokiem życia, a synod w Kartaginie (III) w 397 roku przyjmował granicę dwudziestego piątego roku życia cf. *Concilium Caesaraugustanum*, can. 8, [in:] Mansi III, kol. 635; *Concilium Carthaginense Tertium*, can. 4, *PL* 84, kol. 189. Peter Brown uważa, że na decyzje wymienionych synodów mógł mieć wpływ fakt, że niektóre rody próbując zapewnić sobie dziedziców, zwlekały ze dopełnieniem deklaracji, że jedna z ich córek dołączy do dziewczec konsekrowanych. Uczony przywołał przykład wdowy, która ofiarowała dziewictwo córki, gdy ta była chora. Później gdy pojawiła się groźba wygaśnięcia rodu, kobieta wydała córkę za mąż, a Kościołowi w zamian ofiarowała dożywotnią posługę w charakterze wdowy cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 276, 277.

podejrzewam, że niewiele dziewcząt z własnej woli decydowało się na spędzanie reszty życia w odosobnieniu¹⁵¹. Wydaje się jednak, że najczęściej był to wybór rodziny. Powstaje zatem pytanie, co tak naprawdę o nim decydowało. Czy był to brak kandydata na męża? Czy też inklinacje dziewczyny do przebywania w samotności? Na te pytania nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, gdyż źródła na ten temat milczą, a te którymi dysponujemy przekazują hagiograficzny obraz wybranych kobiet. Nie wiemy dlaczego w swoich przepisach Pseudo-Atanazy skupił się na temacie dziewictwa kobiet¹⁵². Być może był to efekt problemów, jakie napotkał w obrębie swojej wspólnoty. Jego apel o wyznaczenie dziewicy w każdym domu, może sugerować, że w jego diecezji rodzice niechętnie poświęcali córki do tej służby¹⁵³. Bez wątpienia jego pogląd na zagrożenia, jakie czyhały na kobiety uprawiające ascezę oraz zalecane środki ostrożności, korelowały z tym, co na ten temat w IV i V wieku, uważali i pisali inni chrześcijańscy moralisci¹⁵⁴.

Przepisy kościelne pochodzące z obszaru Egiptu w niewielkim stopniu regulowały aspekty życia codziennego zwykłych kobiet. Odnosiły się jednak do istotnych spraw, które miały związek z ich uczestnictwem w liturgii oraz moralnością. Jednym z problemów, który poruszano w przepisach był cykl menstruacyjny. W kanonie 2 Dionizy Aleksandryjski zakazywał kobietom mającym tę przypadłość, aby wchodziły do kościołów i przyjmowały komunię świętą¹⁵⁵. Niewątpliwie na jego pogląd w tej sprawie miały wpływ te fragmenty *Starego Testamentu*, w których podkreślano znaczenie czystości ceremonialnej podczas obrzędów religijnych¹⁵⁶. Przepis Dionizego pochodzi z III wieku, niemniej został powtórzony ponad sto lat później w odpowiedziach przypisywanych Tymoteuszowi Aleksandryjskiemu¹⁵⁷. Rzecz ciekawa, że nie znajdujemy podobnego zapisu u naszych pseudoepigraficznych autorów. Temat miesięczki pojawia się w kanonach również

¹⁵¹ Dlatego panny z zamożnych domów, które przyjmowały welon dziewictwa, chętnie spotykały się w grupach cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 290.

¹⁵² Na temat mnichów Pseudo-Atanazy wspomiał w kanonach 92 i 102, ale rzeczywiście większość przepisów poświęcił problemom kobiecej ascezy.

¹⁵³ Moim zdaniem, taki problem zdaje się potwierdzać kanon 104, w którym autor zachęca zamożne niewiasty, aby do roli dziewicy konsekrowanej wybrały jedną ze służących cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 104, s. 170, 171. Peter Brown wyjaśnia, że w IV wieku orszak dziewic konsekrowanych, był jednym elementów świadczących o znaczeniu danej diecezji cf. idem, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 275.

¹⁵⁴ Przykładem tego są poglądy Bazylego z Ankyry, którego traktat dotyczący dziewictwa do XVIII wieku przypisywano Bazylemu Wielkiemu cf. Basilius Ancyranus, *De Vera Virginitatis Integritate*, [in:] PG 30, kol. 669-810. Na temat Bazylego z Ankyry cf. M. Simonetti, *Basil of Ancyra*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 338, 339. Na temat poglądów Bazylego z Ankyry dotyczących zachowywania czystości seksualnej cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 284, 285; K. Puchała, *Bazyli z Ankyry. O dziewictwie. Omówienie pisma*, „E-Patrologos” 1.2, 2015, s. 5-15; M. Mejzner, *Wartość dziewictwa w pismach Metodego z Olimpu i Bazylego z Ankyry*, „E-Patrologos” 1.2, 2015, s. 34-46.

¹⁵⁵ *Can. Dion.*, can. 3, s. 12.

¹⁵⁶ Cf. *Księga Kapłańska* 15, 19-30.

¹⁵⁷ *Can. Tim.*, can. 7, s. 244.

w kontekście chrztu kobiet. Pseudo-Hipolit nakazywał, aby odsyłano takie niewiasty, żeby mogły zostać ochrzczone w innym terminie¹⁵⁸. Autor zaczerpnął to polecenie ze spisanej w III wieku *Tradycji apostoelskiej*¹⁵⁹. Jednakże w IV wieku musiał być nadal przestrzegany, skoro odnajdujemy go także w *Kanonach Tymoteusza*¹⁶⁰. Niewątpliwie oprócz rytualnych, decydowały też o tym względy praktyczne. Po pierwsze, chrzest przyjmowano nago, co już byłoby niezwykle kłopotliwe dla menstruującej kobiety. Po drugie, w IV wieku obrzęd chrztu niemal zawsze odbywał się w baptysteriach, w których baseny nie miały swobodnej wymiany wody, co przy problemie menstruacji kobiet musiało mieć znaczenie¹⁶¹.

Wydaje się jednak, że już w III wieku nie wszyscy na Wschodzie podzielali takie poglądy na temat ceremonialnej nieczystości miesięczkujących kobiet. Bez wątpienia należał do nich syryjski autor *Didascalia apostolorum*. Potwierdził on, że z powodu menstruacji kobiety nie uczestniczyły w liturgii, ale jego zdaniem działo się tak z powodu wymysłów nierozsądnych ludzi. Ów autor nie widział także nic złego w dopuszczaniu menstruujących kobiet do chrztu¹⁶². Jakies sto lat później, autor *Konstytucji apostoelskich* przepisując obszerne fragmenty *Didascaliów*, powtórzył sprzeciw wobec uniemożliwiania tym niewiastom brania udziału we mszy świętej. Interesujące jest jednak to, że nie zamieścił przy tym uwag autora *Didascaliów* na temat dopuszczania ich do chrztu¹⁶³. Podejrzewam, że z powyżej omówionych względów praktycznych, opowiadał się on jednak za pozostawieniem tego zakazu. Zapis zawarty w *Testamentum Domini* upewnia nas, że na Wschodzie w V wieku, menstruujące kobiety nie mogły przyjmować chrztu¹⁶⁴.

Na początku VII wieku na Zachodzie, w duchu podobnym do stanowiska autora *Didascalia apostolorum*, wypowiedział się Grzegorz Wielki. Sprzeciwiał się on niedopuszczaniu tej grupy niewiast do komunii świętej¹⁶⁵. Jego wypowiedź możemy odczytać jako swoistą opozycję do sytuacji, z jaką się zapewne spotkał przebywając na Wschodzie. Jednakże pod koniec tego stulecia biskupi zebrani w Konstantynopolu na Soborze in Trullo (691/692 r.) potwierdzili obydwie powyżej omówione ograniczenia, które znajdujemy

¹⁵⁸ *Can. Hipp.* 19, s. 376, 377. Kobiety przyjmowały chrzest drugie w kolejności, po dzieciach, a przed mężczyznami.

¹⁵⁹ *Trad. ap.* 20, SC 11 bis, s. 78, 79.

¹⁶⁰ *Can. Tim.*, can. 6, s. 244.

¹⁶¹ Fizyczna czystość miała podczas chrztu nie tylko symboliczne znaczenie, dlatego katechumeni w czwartek przed chrztem mieli się wykąpać cf. *Can. Hipp.* 19, s. 376, 377. Cf. M.C. Paczkowski, *Higiena ciała i czystość duchowa w starożytnym monastycyzmie syro-palestyńskim*, [in:] *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska, W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 197.

¹⁶² *Did. ap.* 6, 21, 1-8, s. 250-255.

¹⁶³ *Const. Ap.* VI, 27, 1-8, [in:] SC 329, s. 378-383.

¹⁶⁴ *Test. Dom. Nostr.* II, 6, s. 120, 121.

¹⁶⁵ Grzegorz Wielki, *List XI*, 56a, [in:] Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 4. Warszawa 1955, s. 129-131.

w egipskich kanonach. Dla nich zewnętrzne formy kultu oraz związane z nimi fizyczne wymogi, były nie tylko częścią tradycji, ale w obliczu nasilających się zagrożeń, stanowiły część tożsamości.

Należy zauważyć, że analizowane tutaj przepisy w niewielkim stopniu odnosiły się do spraw dyscyplinarnych dotyczących kobiet. Po części jest to w pełni zrozumiałe, gdyż obydwie pseudoepigraficzne zbiory adresowano do duchowieństwa, a pozostałe listy kanoniczne omawiały konkretne sprawy. Jedynym przepisem dyscyplinarnym dotyczącym kobiet, jest kanon 74 zawarty w *Kanonach Pseudo-Atanazego*¹⁶⁶. Dotyczył on chrześcijanek, które dopuściły się cudzołóstwa, ale ogarnięte skruchą pragnęły odbyć pokutę. Pseudo-Atanazy nakazywał obciąć im włosy i ubrać je w strój pokutny. Przez czterdzieści dni miały pościć, po czym mogły powrócić do wspólnoty. Podejrzewam, że chodziło tu o niewiasty, które uznawano za szczególnie rozwiązłe, gdyż autor przewidywał, że mogły ponownie dopuścić się takiego czynu. Uderza radykalność nałożonej kary, niemniej w IV wieku ustawodawstwo cesarskie skazywało takie kobiety na karę śmierci¹⁶⁷. Na podstawie tego jednego przepisu nie możemy wyciągać wniosków na temat stosunku Pseudo-Atanazego do kobiet, niemniej musimy zauważyć, że w omawianej epoce nawet prawo kościelne traktowało je znacznie surowiej niż mężczyzn¹⁶⁸.

Od pseudoepigraficznych autorów dowiadujemy się, jakie wymagania stawiali kobietom w sprawie stroju i wyglądu. Pseudo-Hipolit w kanonie 17 zakazywał niewiastom strojenia się na mszę świętą. Pisał, że w kościele kobiety nie powinny mieć na sobie biżuterii i nie powinny tam też iść z rozpuszczonymi włosami, ani w wymyślnej fryzurze. Autor uważał, że również na co dzień kobiety powinny zachowywać skromność w ubiorze. Jego zdaniem powinny się one wyróżniać dzięki posiadanemu charakterowi i doskonałości¹⁶⁹. Podobne poglądy umieścił w kanonie 44 Pseudo-Atanazy. Rzecz interesująca, że uczynił to w przepisie skierowanym do żonatych duchownych. Nakazywał w nim, aby małżonki kapłanów nie nosiły drogiej biżuterii, nie malowały oczu, nie nosiły ozdób na głowie, ani na kostkach i nie ubierały się w kosztowne stroje¹⁷⁰.

¹⁶⁶ *Can. Ps. Athan.*, can. 74, s. 158.

¹⁶⁷ *CTh*, XI, 36, 4. Dlatego Bazyli Wielki przypominał w kanonie 34, że jeśli kobieta, która dopuściła się cudzołóstwa wyzna grzech, to nie należało go publicznie wyjawiać, tylko powinno się nałożyć pokutę, aby nie sprowadzać na nią kary śmierci cf. *Can. Basil.*, can. 34, s. 132.

¹⁶⁸ Wystarczy przeczytać kanon 42, w którym jest mowa o cudzołóstwie mężczyzny, aby się o tym przekonać. Nałożona na takiego męża kara rocznej pokuty, nie wiązała się z tak wielkim upokorzeniem, jakiego doznawała pokutująca cudzołożna kobieta cf. *Can. Ps. Athan.*, can. 42, s. 148. Bazyli Wielki również zauważył, że według pewnych przepisów, mężczyznom było wolno więcej cf. *Can. Basil.*, can. 21, s. 123, 124.

¹⁶⁹ *Can. Hipp.* 17, s. 370, 371.

¹⁷⁰ *Can. Ps. Athan.*, can. 44, s. 148, 149. Oczywiście tego typu zalecenia były często powtarzane, gdyż odnosiły niewielki skutek.

Niewątpliwie zamożne Egipcjanki należały do elegantek. Wystarczy się przyjrzeć galerii fajumskich portretów, by dostrzec na nich ufryzowane kobiety, które na głowach nosiły diademy, a ich szyje zdobiły naszyjniki ze szlachetnymi kamieniami. Nosiły one kolczyki i broszki, a ich ciała zdobiły szykowne stroje z tkanin farbowanych na różne kolory. Musimy jednak pamiętać, że najbardziej reprezentatywne wizerunki z Fajum, pochodzą z I oraz II wieku, gdy na Egipt w dużym stopniu oddziaływała kultura helleńska i rzymska. Rozwój chrześcijaństwa wpłynął na zmianę mentalności wielu egipskich kobiet. Kościół, o czym czytamy w przepisie Pseudo-Hipolita, kładł nacisk na znaczenie prawego wnętrza kobiety i pomniejszał aspekt jej fizycznego piękna. Dlatego niewiasty uprawiające ascezę świadomie rezygnowały z podkreślania kobiecości w swoim wyglądzie¹⁷¹. Niemniej w IV i V wieku, zamożne kobiety nadal manifestowały swój status wyrafinowaną fryzurą, złotą biżuterią oraz strojem. Stąd nie dziwią napomnienia Pseudo-Atanazego, gdyż żony duchownych było często przedstawicielkami lokalnych elit. Przeciętnych mieszkank miast i wsi nie było stać na złotą biżuterię ze szlachetnymi kamieniami, czy też na szaty z drogich farbowanych tkanin. Bardzo często żyły one na granicy biedy i krzątały się wokół prac domowych. Chociaż podczas dużych świąt kościelnych, także i one starały się wyglądać jak najlepiej. Prawdopodobnie upinały wtedy włosy i przywdziewały czyste odświętne tuniki.

W kanonie 17 Pseudo-Hipolit poruszył jeszcze kilka innych aspektów codziennego życia ówczesnych chrześcijanek. Zachęcał matki, aby po urodzeniu dziecka same się nim zajmowały, a nie oddawały pod opiekę piastunek¹⁷². Wychowywanie małych dzieci w zamożnych rodzinach przy pomocy mamek, było wówczas powszechnie spotykane¹⁷³. Jednakże chrześcijańscy moralisci kładli szczególny nacisk na rolę matek w przekazywaniu dzieciom prawd wiary¹⁷⁴. Zapewne stąd postulat Pseudo-Hipolita, aby rodzicielki osobiście zajęły się wychowywaniem dzieci. W tym samym kanonie autor upominał chrześcijanki, żeby zamiast przesadnie dbać o wygląd, zatroszczyły się o ubogich i wspomagały ich darami. Wspierając działalność charytatywną Kościoła, mogły dać dowód swojego zaangażowania w życie wspólnoty.

Dla Pseudo-Hipolita dużym problemem, był brak zdyscyplinowania niektórych kobiet podczas nabożeństw w kościele. Swoimi rozmowami rozpraszały uwagę innych

¹⁷¹ Według Jana Chryzostoma niektóre młode dziewice o tym zapominały cf. *In Epistulam I ad Timotheum*, hom. 8, 2-3, [in:] *PG* 62, kol. 541-544; J. Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, BL XIV, Łódź 2012, s. 101.

¹⁷² *Can. Hipp.* 17, s. 370-373.

¹⁷³ J. Jundziłł, *Typy małżeństw a wychowanie dziecka w rodzinie rzymskiej*, [in:] *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, s. 75.

¹⁷⁴ Na temat roli matki w chrześcijańskim wychowaniu dzieci w świetle pism Ojców Kościoła cf. J. Dybała, *Ideał kobiety...*, s. 360-369.

i przeszkadzały celebransom. Dlatego autor surowo polecił, aby niewiasty, które rozmawiają, usuwać z kościoła i nie udzielać im komunii świętej. Zastosowanie w praktyce tego zapisu na pewno nie było łatwą sprawą, nawet biorąc pod uwagę fakt, że kobiety stały w wydzielonym dla nich miejscu¹⁷⁵. W zatłoczonym kościele, który na dodatek tonął w mroku, diakoni mieliby spory problem z ustaleniem, które z kobiet rozmawiały, a potem z ich wyprowadzeniem. Prawdopodobnie, niniejszy przepis miał dyscyplinować gadatliwe niewiasty i przypominać im o zachowaniu w kościele należytego porządku.

W omawianym kanonie Pseudo-Hipolit wyjaśnił także, jaką postawę wobec mężów powinny zachowywać żony. Przede wszystkim miały być podporządkowane. Jeżeli nawet wiedziałyby coś lepiej, to według autora, nie wolno im było zaprzeczać mężowi. Miały nie zaniedbywać spraw domowych i służyć mężom jak Panu (Chrystusowi). Oczywiście żaden z ówczesnych chrześcijańskich pisarzy nie negował tego porządku. Niemniej nie wszyscy pojmowali ten obowiązek uległości żony wobec męża tak dosłownie, czego przykładem było nauczanie Jana Chryzostoma, który zwracał mężom uwagę na ich odpowiedzialność za sprawowanie przewodnictwa w rodzinie¹⁷⁶.

Czy kobiety mogły być niebezpieczne? Zdaniem Pseudo-Atanazego wpatrywanie się w twarz niewiasty mogło być przyczyną skalanego serca¹⁷⁷. To zagrożenie ów autor traktował bardzo poważnie, dlatego zabraniał biskupom, żeby spoglądali na kobiety. Ten alert przed pożądliwymi myślami, był podyktowany troską autora o zachowanie świętości posługi kapłańskiej. Jego poglądy na temat zagrożenia, jakie w tej materii stwarzały kobiety, nie były odosobnione. Jan Chryzostom również przestrzegał mężczyzn przed pożądliwym patrzeniem na płęć przeciwną. W jego opinii, to kobiety ponosiły odpowiedzialność za moralny upadek mężczyzn. Dlaczego? Ponieważ się za bardzo stroiły i wystawiały ich na pokusę¹⁷⁸. Zapewne tak samo uważał Pseudo-Atanazy.

Omówione powyżej przepisy egipskich kanonistów, oddają „męski punkt widzenia” na rolę kobiety w ówczesnej chrześcijańskiej społeczności. Kobieta jest istotą, która powinna być podporządkowana, czy to w rodzinie, czy w monasterze, czy też w Kościele. W przeanalizowanych kanonach nie odnajdziemy pełnego opisu codzienności egipskich kobiet. Ukazują one jedynie ideał ich życia i posługi oraz wybrane problemy z którymi się borykały w jego wypełnianiu. Niestety zawarte w nich informacje są na tyle nieliczne, że aby

¹⁷⁵ O wydzielonym miejscu w kościele dla kobiet pisał również Pseudo-Hipolit cf. *Can. Hipp.* 18, s. 374, 375.

¹⁷⁶ Cf. J. Jurkiewicz, *Mater Familias w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VP 29, 2009, t. 53-54, s. 223-231; J. Dybała, *Ideał kobiety...*, s. 168-180.

¹⁷⁷ *Can. Ps. Athan.*, can. 6, s. 134, 135.

¹⁷⁸ Ioannes Chrysostomus, *In Matthaeum Homilia*, hom. 17, 2, [in:] PG 57, kol. 257.

je uzupełnić, trzeba sięgać do innych źródeł z interesującej nas epoki. Ich analiza rodzi wiele pytań, które jednak pozostają bez odpowiedzi, gdyż nie dysponujemy nowymi dokumentami.

3.Problemy chrześcijańskiej codzienności w świetle wybranych kanonów kapadockich Ojców Kościoła

Wymagania stawiane świeckim na terenie Azji Mniejszej, w dużej mierze poznajemy z listów kanonicznych zredagowanych przez Bazylego z Cezarei oraz Grzegorza z Nyssy. Obaj autorzy odnosili się w nich do bieżących problemów natury dyscyplinarnej. Dokonywali ich szczegółowego omówienia i podawali ich rozwiązania wraz z uzasadnieniem. Fakt, że udzielali odpowiedzi w konkretnych sprawach, pozwala nam przypuszczać, że ich wskazówki znajdowały na co dzień praktyczne zastosowanie.

W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się definicji grzechu umyślnego i nieumyślnego nakreślonej przez Bazylego. W kanonie 8 wyjaśniał on, że uczynek nieumyślny, to jest taki, którego sprawca się dopuścił wbrew zamiarowi. Na uzasadnienie tej tezy autor podał szereg przykładów. Jednym z nich był opis sytuacji, gdy ktoś broniąc się wymierzył cios przeciwnikowi, aby zadać mu ból, a zamiast tego go zabił¹⁷⁹. Według biskupa i zgodnie z zasadami logiki, umyślny czyn charakteryzował świadomy zamiar. Jednym z interesujących przykładów, uzmysławiających to twierdzenie, była praktyka przyrządzania magicznych napojów miłosnych. Jeżeli osoba przygotowująca napój przez przypadek otruła klienta, to zdaniem Bazylego i tak była winna świadomego zabójstwa, gdyż parała się magią, której prawo kościelne zakazywało¹⁸⁰. Podane przez Bazylego definicje postępcu umyślnego i nieumyślnego, posłużyły mu do interpretowania wykroczeń oraz nakładania w związku z tym odpowiedniej pokuty.

Sądząc na podstawie analizowanych źródeł, seks był jedną z tych sfer, w której chrześcijanie dopuszczali się najwięcej wykroczeń. Dużo uwagi związanym z nim zagadnieniom poświęcił Bazyl. W kanonie 9 omówił on sprawę cudzołóstwa¹⁸¹. Zauważał, że wypowiedź Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa (poza przypadkiem cudzołóstwa),

¹⁷⁹ *Can. Basil.*, can. 8, s. 105, 106.

¹⁸⁰ *Can. Basil.*, can. 8, s. 107. Cf. *Canones Ancyraei*, can. 24, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 72.

¹⁸¹ *Can. Basil.*, can. 9, s. 108, 109.

jednakowo dotyczyła mężczyzn i kobiet¹⁸². W ten sposób autor wyrażał opinię, że w przypadku niewierności, każda ze stron ponosiła taką samą winę, jeśli się jej dopuściła. Tymczasem, jak zauważył autor, prawo kościelne inaczej traktowało występki kobiety i inaczej mężczyzny. Mąż mógł odprawić cudzołożną żonę, zaś kobieta nie mogła odejść od męża, który ją zdradził. Bazyli zauważył, że żona nie mogła opuścić męża, nawet wówczas, gdy była bita, a on był niewierzący. Autor zastanawiał się także, czy można było oskarżyć o cudzołóstwo kobietę, która związała się z mężem opuszczonym przez żonę. Ostatecznie uznał, że winna tej sytuacji była żona, która odeszła od męża. Jeśliby się związała z innym mężczyzną to popełniała cudzołóstwo, zaś jej mąż był wówczas usprawiedliwiony, nawet jeśli pod swój dach przyjął inną kobietę. Bazyli wyjaśniał, że mąż popełniał cudzołóstwo wówczas, gdy opuszczał własną żonę dla innej kobiety, w sytuacji, gdy ta nie dopuściła się zdrady. Wtedy wina cudzołóstwa spadała też na tę konkubinę. Zastanawia fakt, że Bazyli dostrzegając dysonans pomiędzy prawnym traktowaniem sytuacji zdradzanej kobiety i zdradzanego mężczyzny, nie zaproponował innych rozwiązań. Niewątpliwie powodem tego był jego szacunek dla tradycji, gdyż w kanonie 21 sam podkreślił, że tę praktykę od dawna sankcjonował obyczaj kościelny¹⁸³.

Grzegorz z Nyssy wyjaśniał w kanonie 4, co należy rozumieć przez cudzołóstwo, a co przez rozpustę. Pierwsze wykroczenie wiązało się ze zdradzeniem współmałżonka, a drugie nie niosło za sobą krzywdy dla innej osoby¹⁸⁴. Za popełnienie cudzołóstwa Bazyli nakazywał nakładanie piętnastoletniego okresu pokuty¹⁸⁵. Sprawę cudzołóstwa traktował nadzwyczaj poważnie, gdyż podwoił okres odbywania kary¹⁸⁶. W przypadku osób, które dopuściły się rozpusty zasądzał siedem lat pokuty¹⁸⁷. Według Grzegorza z Nyssy osoby, które dopuściły się rozpusty były ekskomunikowane na trzy lata, a przez kolejne sześć lat miały odbywać pokutę, zaś cudzołożnicy mogli przyjąć komunię świętą po piętnastu latach¹⁸⁸.

Wśród wykroczeń natury seksualnej Bazyli wymienił homoseksualizm oraz zoofilię. W kanonach 62 i 63 nakazywał chrześcijanom, którzy dopuścili się tych zakazanych form

¹⁸² Cf. *Ewangelia według św. Mateusza* 5, 32.

¹⁸³ *Can. Basil.*, can. 21, s. 123, 124. Na temat rozwoju stanowiska wczesnego Kościoła w sprawie rozwodów cf. J. Gaudemet, *Zasada nierozdzielności małżeństwa od początków chrześcijaństwa do XII wieku*, tłum. J. Laskowski, PK 21.3-4, 1978, s. 117-135.

¹⁸⁴ *Can. Greg. Nyss*, can. 4, s. 212, 213.

¹⁸⁵ *Can. Basil.*, can. 58, s. 145, 146.

¹⁸⁶ Synod w Elwirze (ok. 306 r.) przewidywał za cudzołóstwo pięć lat pokuty cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 69, [in:] Mansi II, kol. 17. W kanonie 77 Bazyli odwołując się do nieznanych nam bliżej ustaleń, pisał, że wcześniej za to wykroczenie nakładano siedem lat pokuty cf. *Can. Basil.*, can. 77, s. 153. Tymczasem on sam, za popełnienie tego grzechu, określił czas odbywania pokuty na piętnaście lat. cf. *Can. Basil.*, can. 58, s. 145, 146.

¹⁸⁷ *Can. Basil.*, can. 59, s. 146.

¹⁸⁸ *Can. Greg. Nyss*, can. 4, s. 215, 216.

współżycia, aby pokutowali przez piętnaście lat¹⁸⁹. Na temat zoofilów wypowiedział się już w 314 roku synod w Ankyrze. W kanonach 16 i 17 zaklasyfikowano tego typu wykroczenie, jako przeciwne naturze. Ojcowie synodalni okres pokuty uzależnili od wieku. Jeżeli sprawca nie ukończył dwudziestu pięciu lat i nie był żonaty, miał odbywać pokutę przez piętnaście lat. Jeżeli był to żonaty mężczyzna, który miał więcej niż wskazany wiek, miał pokutować dwadzieścia pięć lat. Jeśli zaś był to żonaty mężczyzna w mocno dojrzałym wieku, mógł przyjąć komunię świętą w chwili śmierci¹⁹⁰. To zróżnicowanie kary z uwzględnieniem wieku i stanu cywilnego jest mocno zaskakujące. Wydaje się jednak, że ojcowie synodalni wzięli pod uwagę pewne czynniki. W pierwszym wypadku chodziło o młodego i samotnego mężczyznę, na którego korzyść świadczył wiek oraz związany z nim silny popęd płciowy. W drugim wypadku karę wydłużono, gdyż stosunkowo młody i jurny mężczyzna pogwałcił świętość związku małżeńskiego i zranił uczucia żony. Trzeci przypadek dotyczył pięćdziesięcioletniego mężczyzny, od którego oczekiwano, że będzie odpowiedzialny i zapanuje nad swoim popędem. Podejrzewam, że uznano, iż ktoś taki musi być wyjątkowo wyuzdany, skoro dopuścił się takiego występku. Prawdopodobnie synod w Ankyrze zajął się tą sprawą w związku z jakimiś ekscesami, w trakcie których do takich praktyk wciągnięto też innych. Niewykluczone, że chodziło tutaj o jakąś orgię, która wymknęła się spod kontroli, gdyż w ramach pokuty winni mieli się modlić razem z opętanymi¹⁹¹.

Wschodnie prawo kanoniczne nie zajmowało się nadmiernie problemem homoseksualizmu. Najczęściej poruszano go w listach, traktatach i homiliach, ostrzegając przed konsekwencjami, związanymi z popadnięciem w tego rodzaju grzech. Bazyli w jednym z kazań przestrzegał młodych mnichów przed homoerotycznymi pokusami i zalecał zachowanie dużych środków ostrożności w kontaktach z innymi współbraćmi¹⁹². Jan Chryzostom jednoznacznie stwierdzał, że stosunki seksualne mężczyzny z mężczyzną są przeciw naturze¹⁹³. Pogląd ten podzielał również Grzegorz z Nyssy, który w kanonie 4 określił obydwie wykroczenia „cudzołóstwem” przeciwko naturze¹⁹⁴.

¹⁸⁹ *Can. Basil.*, can. 62, 63, s. 147.

¹⁹⁰ *Canones Ancyranii*, can. 16, 17, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 67-69.

¹⁹¹ *Canones Ancyranii*, can. 17, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 68, 69.

¹⁹² Basilus Magnus, *Sermo asceticus* 323, [in:] PG 31, kol. 880. Na temat zjawiska relacji homoseksualnych wśród mnichów Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 250, 262.

¹⁹³ Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Romanos*, hom. 4, 2, 3, [in:] PG 60, kol. 417-420. Na temat poglądów Jana Chryzostoma w sprawie pederastii cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 345-350.

¹⁹⁴ *Can. Greg. Nyss*, can. 4, s. 213.

Bazyli sprzeciwiał się również kazirodztwu oraz związkom pomiędzy blisko spokrewnionymi osobami. W kanonie 67 stawiał kazirodztwo na równi z zabójstwem¹⁹⁵. Oznaczało to, że takie osoby miały odbywać dwudziestoletnią pokutę¹⁹⁶. W przypadku osób blisko spokrewnionych zalecał stosować ten sam okres pokuty, co w przypadku cudzołóstwa, czyli piętnaście lat¹⁹⁷. W kanonie 75 biskup Cezarei omówił wykroczenie, które dotyczyło odbycia stosunku seksualnego z przyrodnią siostrą¹⁹⁸. W takim przypadku Bazyli zalecał nałożenie dwunastoletniej pokuty. Niewykluczone, że chodziło tu o jednorazowy czyn, a młodzi nie zawarli jeszcze związków małżeńskich. Surowość przepisu miała zapewne odstraszać od kontynuowania takiego nieuprawnionego związku. Interesujące, że z treści przepisu wynika, iż za winnego uznawano mężczyznę. Swoją pogląd na temat zakazu relacji kazirodczych Ojcowie Kościoła ukształtowali nie tylko na podstawie praw zawartych w *Starym Testamencie*, ale także na podstawie obyczajowości i prawa rzymskiego¹⁹⁹. Musimy zauważyć, że przepisy zredagowane przez Bazylego, były dużo mniej restrykcyjne, niż ustalenia synodu w Neocezarei na początku IV wieku. Zebrani tam ojcowie synodalni postanowili w kanonie 2, że osoba, która po śmierci współmałżonka poślubiła brata męża lub siostrę żony, miała do śmierci być wyłączona ze wspólnoty. Odbywanie pokuty było możliwe tylko w przypadku zakończenia takiego związku, lub śmierci jednego z małżonków²⁰⁰. Tworzone później na Wschodzie przepisy, nie cechowały się już takim radykalizmem. Jednakże mężczyźni, którzy zawarliby takie bezprawne małżeństwo nie mogli należeć do stanu duchownego²⁰¹.

Zachowywanie zasad moralnych w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej mogło się odbywać poprzez praktykowanie ascezy lub poprzez trwanie w wierności w związku małżeńskim. Chrześcijanin powinien był zawrzeć tylko jeden związek małżeński w życiu. O jego zakończeniu mogła zadecydować śmierć współmałżonka. W przypadku żon odprawionych przez mężów z powodu cudzołóstwa oczekiwano, że pozostaną samotne. Jednakże życie pisało różne scenariusze, o czym mogliśmy się już przekonać, czytając chociażby powyżej kanon 9 Bazylego. W kanonie 4 opisywał on jeszcze inne niepokojące

¹⁹⁵ *Can. Basil.*, can. 67, s. 148.

¹⁹⁶ *Can. Basil.*, can. 56, s. 144.

¹⁹⁷ *Can. Basil.*, can. 62, s. 147.

¹⁹⁸ *Can. Basil.*, can. 75, s. 151, 152.

¹⁹⁹ Cf. J. Misztal-Konecka, *Zakaz kazirodztwa w prawie rzymskim i prawodawstwie kościelnym (III-IV wiek)*, ZP.UKSW 11.1, 2011, s. 215-233. Uczona szczegółowo analizuje rozwój ustawodawstwa cesarskiego w zakresie sankcjonowania zakazu kazirodztwa w IV wieku.

²⁰⁰ *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 2, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 76.

²⁰¹ *Can. ap.* 19, [in:] SC 336, s. 280, 281; *Can. Theoph.*, can. 5, s. 266, 267.

zjawisko. Otóż zdarzali się chrześcijanie, którzy wielokrotnie zawierali związki małżeńskie. Niektórzy z nich byli już w czwartym związku małżeńskim. Ta praktyka musiała być nagminna, gdyż Bazyli rezygnował, ze stosowania wyłączenia ich ze wspólnoty na okres pięciu lat i polecał włączać takie osoby do grona pokutników „słuchających” na dwa, góra trzy lata. Podejrzewam, że chodziło tutaj o przypadki osób, które kilkakrotnie owdowiały. Inaczej, popełniałyby wielokrotnie cudzołóstwo, za które przewidywano piętnaście lat pokuty. Ponadto Bazyli odwołał się w tym kanonie do treści bliżej nam nieznanego przepisu, w którym wobec osób zawierających trzeci związek małżeński, nakładano pokutę na okres roku. Być może miał na myśli kanon jednego z kapadockich synodów, którego akta się nie zachowały²⁰².

W kwestii naruszania zasad moralności seksualnej obaj kapadoccy autorzy doskonale rozumieli rolę ludzkiej słabości. Dlatego Grzegorz z Nyssy w kanonie 4 poświęcił obszerny passus znaczeniu pokuty. Pisał, że jest ona lekarstwem, który może uleczyć człowieka z namiętności. Grzegorz wyjaśniał także, dlaczego łagodniej traktowano tych, którzy sami się przyznawali do popełniania niemoralności. Niewątpliwie była to zachęta, aby nie ukrywać seksualnych występków. Biskup dopuszczał możliwość skrócenia okresu pokuty dla osób, które dopuściły się rozpusty, jeśli ich postępowanie dowodziłoby, że zrozumieli wagę swojego postępku. W przypadku osób, które popełniły cudzołóstwo, autor nakazywał podwojenie okresu pokuty, ale w tym wypadku podkreślał, że może on ulec skróceniu lub wydłużeniu, w zależności od postawy pokutującego²⁰³. Podobnie Bazyli kładł nacisk na konieczność odpokutowania takich grzechów, chociaż możemy zauważyć, że w przypadku cudzołożników był wyjątkowo surowy i zwiększył o połowę okres, w którym mieli oni odbywać pokutę.

Obaj autorzy poświęcili wiele miejsca omówieniu swojego stosunku do przestępstwa, jakim było zabójstwo. Bazyli odniósł już do tego tematu w kanonie 8, gdy wyjaśniał różnicę pomiędzy wykroczeniem umyślnym, a nieumyślnym²⁰⁴. Ten temat omówił w kanonie 5 również Grzegorz z Nyssy. Wyjaśniał on, że zabójstwo umyślne wymagało premedytacji. Morderca planował swój i czyn i się do niego przygotowywał. Nieumyślne spowodowanie śmierci charakteryzowało się tym, że nie było zamierzone i było efektem wypadku²⁰⁵. W kanonie 43 Bazyli przedstawił pogląd, że każdą osobę bez względu na to, czy zabiła kogoś

²⁰² Na temat regulacji dotyczących osób, które zawarły drugie małżeństwo cf. *Canones Synodi Neocesariensis*, can. 7, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 78; *Concilium Nicaenum I* – 325, can. 8, COGD I, s. 24.

²⁰³ *Can. Greg. Nyss*, can. 4, s. 213.

²⁰⁴ *Can. Basil.*, can. 8, s. 104-108.

²⁰⁵ *Can. Greg. Nyss*, can. 5, s. 216-218.

celowo, czy nie, należy traktować jako zabójcę²⁰⁶. Dla umyślnych morderców biskup Cezarei wyznaczał dwudziestoletnią karę pokuty²⁰⁷. Na nieumyślnych zabójców nakładał co najmniej dziesięcioletnią pokutę²⁰⁸. Grzegorz z Nyssy nie zezwalał tym, którzy umyślnie dokonali zabójstwa, przystępować do komunii świętej przez dwadzieścia siedem lat. Podzielił ten okres na trzy dziesięcioletnie etapy. Jeżeli skruszony morderca był szczególnie gorliwy w odbywaniu pokuty, jej czas trwania można było skrócić. Według niego zabójcy nieumyślni nie powinni uczestniczyć w mszy świętej przez okres dziewięciu lat, czyli tyle samo, co po dopuszczeniu się rozpusty. W ich wypadku okres publicznej ekspiacji mógł zostać skrócony. Grzegorz przy tej okazji poczynił jeszcze jedno zastrzeżenie. Jeżeli nieumyślnego zabójstwa dokonała osoba duchowna, to nie mogła dalej pełnić funkcji kościelnej²⁰⁹.

W związku z odbieraniem życia przez żołnierzy, Bazyli postulował w kanonie 13, żeby po powrocie z wojny nie przyjmowali komunii świętej przez trzy lata²¹⁰. W tym przepisie zaznaczył on, że wcześniej zabijanie na wojnie nie było uznawane za zabójstwo. Podkreślił, że wybaczano je „obrońcom cnoty i religii”. Niewykluczone, że Bazyli odniósł się w tym miejscu do praktyki, jaką wcześniej stosował Kościół na terenie Kapadocji, kiedy godził się na obecność chrześcijan w armii. Wiemy, że chrześcijanie służyli w wojsku rzymskim już w III wieku²¹¹. Rada Bazylego, aby żołnierze, którzy splamili ręce krwią, powstrzymali się od przyjmowania komunii przez okres trzech lat, była daleka od rygoryzmu, jaki na przykład odnajdujemy w treści *Kanonów Hipolita*²¹². Niewykluczone, że Bazyli podróżując około 360 r. po egipskich pustelniach zapoznał się z treścią tego zbioru. Złagodzone stanowisko Bazylego oraz stosunkowo krótki okres wyznaczonej pokuty pokazują kierunek, w którym powoli ewoluowały poglądy Ojców Kościoła na kwestię służby wojskowej. Konieczność obrony chrześcijańskiego państwa przed agresorami sprawiała, że Kościół w IV wieku zaczynał uznawać zabijanie napadającego wroga za naruszenie natury bardziej „ceremonialnej” niż moralnej. Tacy żołnierze mieli zbrukane dłonie, dlatego nie

²⁰⁶ *Can. Basil.*, can. 43, s. 135.

²⁰⁷ *Can. Basil.*, can. 56, s. 144, 145.

²⁰⁸ *Can. Basil.*, can. 11, 57, s. 112, 145. Pomiędzy obydwoma przepisami występuje drobna sprzeczność. W kanonie 11 znajdujemy informację o jedenastoletniej pokucie (ἐνδεκα ἔτεσι), zaś w kanonie 57 jest mowa o dziesięciu latach ekspiacji (ἐν δεκα ἔτεσιν). Stąd wydaje mi się, że należy przyjąć, że w tym wypadku Bazyli uważał, że przynajmniej dziesięcioletnia pokuta wystarczy. Moim zdaniem wspomniana różnica jest efektem błędu kopistów.

²⁰⁹ *Can. Greg. Nyss*, can. 5, s. 218-220.

²¹⁰ *Can. Basil.*, can. 13, s. 113.

²¹¹ G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 52.

²¹² *Can. Hipp.* 13, 14, s. 366-369. *Kanony Hipolita* zakazywały chrześcijanom pełnienia służby wojskowej. Jeżeli chrześcijański żołnierz (pełniący już służbę po konwersji) otrzymał rozkaz zabijania, to miał odmówić. Jeżeli chrześcijanin zostałby wcielony do armii i przelałby krew, po powrocie nie mógł przyjmować komunii świętej tylko musiał odbyć pokutę.

mogli przystępować do Eucharystii. Jednakże ich czynów, nie stawiano już na równi z zabójstwem z premedytacją.

Wykroczeniem zupełnie innej natury, któremu uwagę poświęcili obaj autorzy, było profanowanie i okradanie grobów. Bazyli w kanonie 66 za sprofanowanie grobu, najpewniej w celu jego okradzenia, nakładał dziesięcioletni okres pokuty²¹³. Grzegorz z Nyssy ten temat omówił szczegółowo. Ów autor rozróżniał dwa rodzaje tego przewinienia. Pierwszy polegał na wykorzystaniu kamieni użytych do budowy grobu, żeby postawić inną budowlę. Autor nadmienił, że taka praktyka była zgodna z miejscowym zwyczajem. I chociaż nie było to zachowanie chwalebne, to jeśli nie naruszono ciała zmarłego, Grzegorz uważał je za usprawiedliwione. Drugie polegało na zwykłym rabowaniu grobowców. Jeśli złodziej zbezczeszczył ciało w celu znalezienia biżuterii i potem okazał skruchę, miał pokutować dziewięć lat²¹⁴. Proceder rabowania grobów i bezczeszczenia zwłok pojawił się na Wschodzie już we wczesnej starożytności²¹⁵. Niemniej chrześcijański stosunek do zwłok zmarłych ludzi był zgoła odmienny, niż u Żydów i pogan. Chrześcijanie otaczali czią ciała męczenników i na Wschodzie budowali dla nich *martyriony*, które stawały się miejscem ich kultu²¹⁶. Zdarzało się, że złodzieje okradali nawet te miejsca spoczynku świętych, gdyż pielgrzymi często pozostawiali w nich cenne wota²¹⁷. Ustawodawstwo cesarskie próbowało walczyć z praktyką okradania grobów, ale bezskutecznie. Rzymskie władze łączyły okradanie grobów z uprawianiem nekromancji. Jednakże w okresie późnego antyku pojawił się nowy proceder, który polegał na wykradaniu ciał z grobów, żeby później służyły jako relikwie.²¹⁸ Nie dziwi więc fakt, że obaj biskupi, nakładali tak surową karę pokuty na tych, którzy się trudnili okradaniem grobów. Najprawdopodobniej ich regulacje były pierwszymi, jakie na ten temat ogłoszono w Kościele na Wschodzie.

W przeanalizowanych powyżej przepisach zredagowanych przez kapadockich autorów, zauważamy, że posiadali oni niezwykle twórcze podejście do prawa kanonicznego. Byli prekursorami w tworzeniu definicji występku umyślnego oraz nieumyślnego. Obserwując różne problemy, z którymi na co dzień borykali się chrześcijanie w swych diecezjach,

²¹³ *Can. Basil.*, can. 66, s. 148.

²¹⁴ *Can. Greg. Nyss*, can. 7, s. 224, 225.

²¹⁵ Cf. C.W. Ceram, *Bogowie, groby i uczeni. Powieść o archeologii*, tłum. J. Nowacki, Warszawa 1996, s. 163-168.

²¹⁶ Cf. P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007, s. 3-10. Na temat chrześcijańskich obyczajów pogrzebowych oraz dotyczących wspominania zmarłych cf. A. Muc, *Śmierć i pogrzeb...*, s. 52-69.

²¹⁷ Taką historię z VII wieku, która miała miejsce w Egipcie, przytacza Peter Brown cf. idem, *Kult świętych...*, s. 10.

²¹⁸ Cf. S. Lafferty, *Ad sanctitatem mortuorum: tomb raiders, body snatchers and relic hunters in late antiquity*, „Early Medieval Europe” 22.3, 2014, s. 249-279.

tworzyli nowe rozwiązania prawne, które miały pomagać w utrzymaniu kościelnej dyscypliny. Nie lekceważyli przy tym znaczenia obyczaju, starając się dostosowywać jego zasady do aktualnej sytuacji. Musimy zauważyć, że obaj uważali, iż każdy chrześcijanin dopuszczający się wykroczeń, ma szansę na zawrócenie ze złej drogi i naprawienie własnych relacji z Bogiem poprzez pokutę. Ich podejście do niektórych wykroczeń było bardzo surowe, tak jak w przypadku cudzołóstwa, ale wynikało to z faktu, że życie ich obu było przesiąknięte ascetycznymi ideałami. Zredagowane przez nich kanony miały ogromny wpływ na kształtowanie życia religijnego i prawodawstwa kościelnego na Wschodzie.

3.1.Codzienne problemy małoazjatyckich chrześcijanek w świetle kanonów Bazylego Wielkiego

Wyjątkowość przepisów zredagowanych przez Bazylego Wielkiego polega na tym, że poświęcił on w nich dużo uwagi różnym grupom kobiet. Jego kanony miały przede wszystkim charakter dyscyplinarny i odnosiły się do aktualnych problemów natury moralnej.

Biskup Cezarei w kanonie 2 przedstawił swoje stanowisko w sprawie usuwania ciąży. Bazyli traktował tego typu zabieg jako zabójstwo. Wyjaśnił, że etap rozwoju płodu nie odgrywał tutaj żadnego znaczenia. Ponadto uważał, że aborcja jest formą samobójstwa, gdyż niejednokrotnie podczas takiego zabiegu kobiety umierały. Jednakową winą za to wykroczenie obarczał kobietę, która decydowała się na ten krok, jak i osoby, które jej w tym pomagały²¹⁹. Poglądy Bazylego na temat przerywania ciąży, były zgodne z ówczesną refleksją teologiczną, jaką znajdujemy u wschodnich Ojców Kościoła²²⁰. Dla kobiet, które dopuściły się tego czynu, wyznaczał on dziesięcioletnią pokutę²²¹. Bazyli posiadał świadomość, że jeszcze na początku IV wieku takie kobiety pozostawały poza wspólnotą do końca życia²²². Andrzej Muszala słusznie zauważył, że w przypadku tych kobiet, Bazyli okazywał dużo troski duszpasterskiej. Po pierwsze, ustalony przez niego dla nich wymiar kary, był o połowę krótszy, niż w wypadku morderców²²³. Po drugie, nie potępiał on tych niewiast, lecz jeśli okazały szczery żal za ten czyn, pozwalał im powrócić do wspólnoty²²⁴.

²¹⁹ *Can. Basil.*, can. 2, s. 99, 100.

²²⁰ Temat ten szczegółowo omówił Andrzej Muszala cf. idem, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 426-437.

²²¹ Taki sam wymiar kary ustalono na synodzie w Ankyrze w 314 roku cf. *Canones Ancyрани*, can. 21, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers...*, s. 71. W tym przepisie poruszono także sprawę zabijania niemowląt.

²²² Cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 63, 68, [in:] Mansi II, kol. 16, 17.

²²³ W przypadku umyślnych zabójców okres pokuty wynosił dwadzieścia lat cf. *Can. Basil.*, can. 56, s. 144, 145.

²²⁴ A. Muszala, *Embrion...*, s. 430.

Musimy jednak zauważyć, że w swoim przepisie Bazyli nie rozpatrywał społecznego położenia tych kobiet, ani motywacji, jakimi się one kierowały dokonując aborcji. Dla niego, ten postępek był formą zabójstwa niezależnie od sytuacji, która do niego doprowadziła.

Tematem pokrewnym, który biskup Cezarei poruszył w swoich kanonach, było porzucanie dzieci. W kanonie 33 wyjaśniał, że kobieta, która w czasie podróży porzuciła swoje niemowlę, podlegała oskarżeniu o zabójstwo²²⁵. W 52 rozwinął ten temat i ustalił, że jeśli kobieta uczyniła tak z chęci ukrycia własnego grzechu, a mogła się dzieckiem zaopiekować, to była winna zabójstwa. Jedynym usprawiedliwieniem była sytuacja, jeśli kobieta nie mogła zapewnić dziecku należytej opieki i z powodu trudnych warunków na odludziu ono zmarło. Wówczas polecał taką matkę uniewinnić²²⁶. Bazyli nie wyjaśnił jednak, jak długi powinien być okres pokuty dla kobiety, która okazywała się winna. Nie wiemy, czy ten przypadek traktował podobnie do aborcji, czy też raczej, jako morderstwo z premedytacją. Niewątpliwie obydwie przepisy ustanawiały precedens w tej sprawie. Porzucanie dzieci było stosowane w starożytności, a nawet usankcjonowane w prawie rzymskim. Ojciec posiadał prawo nie przyjęcia do rodziny nowonarodzonego dziecka, co skazywało je na porzucenie i najczęściej pewną śmierć. Dziecko mogło jednak zostać przygarnięte przez osobę, która je podniosła w miejscu pozostawienia²²⁷. W przypadku omówionym przez Bazylego, to jednak kobiety podejmowały taką decyzję. Interesujące jest to, że do takich przypadków miało dojść w trakcie podróży, co uprawdopodobnia przypuszczenia biskupa, że w ten sposób chciały one ukryć swoją niemoralność. Dlatego nie dziwi fakt, że biskup nakazywał potraktować je bardzo surowo.

Z przepisów Bazylego dowiadujemy się, że chrześcijanki należące do różnych grup czasami łamały prawo kościelne w zakresie moralności. W kanonie 6 znajdujemy informację, że niektóre mniszki sprzeniewierzały się ideałom ascezy i wiązały się z mężczyznami. Bazyli nakazywał, aby doprowadzano do zrywania takich związków. Nie wiemy, jakich środków perswazji mieli używać duchowni. Niewątpliwie Bazylemu zależało na tym, aby heretycy nie urągali Kościołowi z powodu łamania monastycznej bezżenności²²⁸. W kanonie 60 postanowił on, że za złamanie ślubów czystości, mniszki miały pokutować piętnaście lat²²⁹.

²²⁵ *Can. Basil.*, can. 33, s. 131.

²²⁶ *Can. Basil.*, can. 52, s. 142, 143.

²²⁷ Cf. A. Nowak, *Pojęcie władzy ojcowskiej w rzymskim prawie klasycznym*, SPu 1, 2002, s. 43-45.

²²⁸ *Can. Basil.*, can. 6, s. 103. Reguły mnisze często postulowały zachowywanie nadzwyczajnych środków ostrożności w kontaktach mnichów z mniszkami oraz płcią przeciwną poza terenem monasteru. Wiemy jednak, że izolacja osób uprawiających ascezę nie była tak rygorystycznie przestrzegana, skoro zdarzały się takie sytuacje, jak ta opisana przez Bazylego cf. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu...*, s. 276, 277.

²²⁹ *Can. Basil.*, can. 60, s. 146.

Kanon 18 poświęcił on dziewicom konsekrowanym, które łamały swoje śluby. Biskup Cezarei wyjaśnił, że bezprawny związek dziewicy konsekrowanej z mężczyzną jest cudzołóstwem, gdyż była ona oblubienicą Chrystusa. Dlatego postanowił, że jeśli dziewice złamałyby śluby czystości, to miały pokutować tyle samo lat co za cudzołóstwo, czyli piętnaście²³⁰. Ponadto wyjaśnił, że dziewczyna, którą można było przyjąć do tej grupy, powinna była mieć najmniej szesnaście lat²³¹.

Kolejną grupą kobiet, których wykroczeniami zajął się Bazyli, były wdowy²³². W kanonie 24 polecał on, aby na wdowy konsekrowane ustanawiano sześćdziesięcioletnie kobiety. Jeżeli taka niewiasta zdecydowałaby się na związek z mężczyzną, to miała zostać pozbawiona środków z kościelnej kasy, dopóki nie zerwała tej bezprawnej relacji²³³. W kanonie 41 Bazyli postanowił, że jeżeli wdową była stosunkowo młoda kobieta, która nie korzystała z kościelnego utrzymania, to mogła ponownie wyjść za mąż²³⁴. Wspomniany wiek konsekracji wdów, zaczerpnął on z *Pierwszego Listu do Tymoteusza* apostoła Pawła²³⁵. Sam jednak nadmienił, że nie zawsze trzymano się tej wytycznej. Zdarzało się, że młodsze wdowy, które czuły się bardzo samotne, ponownie wychodziły za mąż, ale w ten sposób łamały kościelne śluby. Nasz biskup jednak pisał, że zdarzały się również mocno dojrzałe niewiasty, które również sprzeniewierzały się własnemu przyrzeczeniu. Oczywiście pozbawienie ich kościelnych środków utrzymania, mogło je w jakimś stopniu dyscyplinować, ale jeśli znalazły zamożnego partnera, mogło to nie zadziałać. Bazyli nie wyjaśnił, czy to zawieszenie przywileju pobierania kościelnych funduszy, polegało na skreśleniu z listy wdów. Bo niewątpliwie ten krok byłby skuteczny. Taka chrześcijanka zostałaby pozbawiona publicznego szacunku, gdyż podczas nabożeństwa nie zajmowałaby już wyróżnionego miejsca wraz innymi wdowami i nie przyjmowałaby komunii świętej w określonej kolejności, przed innymi wiernymi. To mogło się odbić na jej opinii i relacjach z członkami wspólnoty.

W kanonie 44 Bazyli odniósł się do romansów diakonis z mężczyznami, którzy byli poganami. Jeżeli diakonisa dopuściłaby się takiego czynu, to musiała odbywać pokutę przez siedem lat. Autor podkreślał, że diakonisy miały zachowywać czystość moralną²³⁶. Do tej funkcji powoływano kobiety, które były tylko raz zamężne i oczekiwano, że po śmierci męża

²³⁰ W tej sprawie Bazyli zachowywał niezwykle surowy osąd. Synod w Elwirze postanawiał, że dziewice, które złamały śluby i wyszły za mąż miały odbywać tylko roczną pokutę. Te, które dopuściły się rozpusty miały pokutować pięć lat cf. *Concilium Eliberitanum*, can. 14, [in:] Mansi II, kol. 8.

²³¹ *Can. Basil.*, can. 18, 60, s. 118-121, 146.

²³² Na temat stawianych im wymaganiom oraz sposobu konsekracji cf. przypisy 121-124.

²³³ *Can. Basil.*, can. 24, s. 126.

²³⁴ *Can. Basil.*, can. 41, s. 134, 135.

²³⁵ cf. *Pierwszy List św. Pawła do Tymoteusza* 5, 9.

²³⁶ *Can. Basil.*, can. 44, s. 136.

zachowają wdowieństwo²³⁷. Należy podkreślić, że na temat tego, czy diakonisy zaliczano do hierarchii duchownej, zdania wśród uczonych są podzielone. W Egipcie nie wprowadzono tej funkcji. W innych wschodnich prowincjach Imperium rzymskiego posługa diakonis ograniczała się jedynie do pełnienia funkcji pomocniczych. Zajmowały się one pilnowaniem wejścia do tej części kościoła, w której zbierały się kobiety i pomagały w obsłudze katechumenek podczas chrztu, odwiedzały chore kobiety. Nie wolno im było sprawować żadnych funkcji liturgicznych, nauczać w kościele, ani chrzcić²³⁸.

Z przepisów Bazylego wynika, że niektóre młode dziewczyny prowadziły dosyć swobodne życie towarzyskie i zapewne wbrew woli rodziców sypiały z mężczyznami. Biskup Cezarei w tej kwestii podkreślał wagę władzy rodziców. Jeżeli przywołali oni córki do porządku, to one musiały odbyć trzy letnią pokutę. Należy przypomnieć, że w kanonie 59 Bazylego za popełnienie rozpusty określił karę siedmiu lat pokuty²³⁹. Jest wielce prawdopodobne, że w omawianym tu przypadku wziął jednak pod uwagę bardzo młody wiek tych panien, być może brak ich doświadczenia w kontaktach z mężczyznami i wreszcie zły wpływ tych ostatnich, którzy mogli je sprowadzić na niewłaściwą drogę²⁴⁰.

W kanonie 49, Bazylego przedstawił swoje stanowisko w sprawie gwałtów zadawanym kobietom. Z przepisu wynika, że miał świadomość, że do użycia przemocy na tle seksualnym dochodziło w różnych okolicznościach. Zdarzało się, że właściciele zmuszali do kontaktów płciowych pracujące dla nich niewolnice. Dlatego Bazylego uznał, że żadna kobieta nie ponosi winy za dokonany na niej gwałt²⁴¹. Musimy zauważyć, że stanowisko biskupa Cezarei w tym zmaskulinizowanym świecie było dosyć nowatorskie. W III wieku Grzegorz Cudotwórca wyjaśniał, że jeśli podczas najazdu została zgwałcona kobieta, to należało rozpatrzyć, czy sama nie go nie sprowokowała pożądanymi spojrzeniami. O to biskup Neocezarei nie podejrzewał tylko niewiast, które wcześniej prowadziły skromne życie²⁴². Poglądy Grzegorza Cudotwórcy były nacechowane antykobiecymi stereotypami, podczas gdy Bazylego stwierdzał, że nie ma żadnego usprawiedliwienia dla przemocy zadanej przez mężczyznę kobiecie.

²³⁷ Cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 281.

²³⁸ Cf. *Const. Ap.* III, 16, 4; 19,1 [in:] SC 329, s. 156-159; 160, 161; VIII, 28, 6 [in:] SC 336, s. 230, 231. Na temat znaczenia i obowiązków diakonis na Wschodzie cf. J. Daniélou, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, MD 61,1960, s. 70-96; C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, OCP 40.1, 1978, s. 145-189; A.G. Matrimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, s. 31-144; A. Szafrński, *Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele*, VP 9, 1989, z. 17, s. 737-755; H. Paprocki, *Diakonisy: historia i współczesność*, Elp 4.6, 2002, s. 261-272; R. Selejdak, *Diaconato femminile nella Chiesa antica*, "Teologia i człowiek" 25.4, 2014, s. 11-42; E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 281-283.

²³⁹ *Can. Basil.*, can. 59, s. 146.

²⁴⁰ W kanonie 75 za odbycie stosunku z przyrodnią siostrą, autor obarczał winą właśnie mężczyznę cf. *Can. Basil.*, can. 75, s. 151, 152.

²⁴¹ *Can. Basil.*, can. 49, s. 139.

²⁴² *Can. Greg. Thaum.*, can. 1, s. 19-21.

W opinii Bazylego chrześcijanki zasługiwały na więcej uwagi, niż przeważnie im poświęcano. Nie wynikało to tylko z faktu, że naruszały one prawo kościelne i metropolita Cezarei czuł się w obowiązku przywoływać je do porządku. Lektura omówionych powyżej przepisów pozwala zauważyć, że Bazyl darzył kobiety prawdziwym szacunkiem. Jego podejście do nich, jak się przekonaliśmy, było dalekie od stereotypów. Być może wpłynęły na to jego babka Makryna Starsza oraz matka Emmelia, które wprowadzały go w tajniki wiary chrześcijańskiej²⁴³. Poza tym nie zapominajmy, że Bazyl był kosmopolitą i wybitnym intelektualistą. W każdym razie Bazyl nie postrzegał kobiet jako nieustannego zagrożenia. W przeciwieństwie do Jana Chryzostoma, nie uważał, że to one są odpowiedzialne za moralną degradację mężczyzn²⁴⁴. Nad problemami moralnymi kobiet pochylał się z duszpasterską troską. Zależało mu na tym, aby te, które pobłądziły, zmieniły swoje życie i powróciły pełnoprawnie do wspólnoty. Istniały sytuacje, w których Bazyl dostrzegał u kobiet wyrachowanie lub czerpanie przyjemności z grzechu. Wówczas przewencyjnie nakładał na nie długą i surową pokutę, żeby mogły odczuć skutki popełnionego zła.

4. Syryjski ideał chrześcijańskiego życia opisany w *Konstytucjach apostołskich*

Nie umiemy powiedzieć, co skłoniło autora, żyjącego w Antiochii lub jej pobliżu, do stworzenia tak obszernej kompilacji, jaką są *Konstytucje apostołskie*²⁴⁵. Przecież pod koniec IV wieku, syryjscy chrześcijanie mogli korzystać z ogromnej liczby pism religijnych, które zawierały pouczenia i zasady moralne. Należały do nich księgi biblijne, utwory gnostyckie, traktaty, polemiki, spisane homilie oraz listy biskupów. Bardzo dużo pisał działający wówczas w tym mieście Jan Chryzostom. Czy więc rzeczywiście było zapotrzebowanie na kolejne „apostołskie” dzieło? Wydaje się, że popularność, jaką się ono cieszyło w ciągu kilku stuleci, dostarcza pozytywnej odpowiedzi. Jeszcze w VII wieku *Konstytucje apostołskie* oddziaływały na życie religijne większości chrześcijan na Wschodzie. Chociaż Sobór in Trullo (691/692 r.) zabronił dalszego posługiwania się tym zbiorem, to wspólnoty nie uznające władzy patriarchy Konstantynopola, nadal zachowywały dla tej książki nabożny szacunek. W moim przekonaniu o popularności tego zbioru na Wschodzie zadecydowało kilka czynników. Po pierwsze, redaktor przepisując starsze utwory kontynuował biblijny styl narracji. Po drugie, *Konstytucje* nie omawiały tylko spraw dyscyplinarnych, ale w tym dziele

²⁴³ Cf. R. van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, s. 99-103; A. Żurek, *Święty Bazyl Wielki*, Kraków 2009, s. 30.

²⁴⁴ Cf. przypis 178.

²⁴⁵ Temat autorstwa i miejsca powstania tego dzieła omówiłem szczegółowo w rozdziale I.

przedstawiono konkretny program chrześcijańskiego życia. Po trzecie, ważny był jego pseudoepigraficzny charakter. W zbiorze wielokrotnie znajdujemy słowa wkładane w usta apostołów. I czwarty, być może najważniejszy czynnik, że w zakończeniu zakazano ich publicznego czytania, ze względu na zawarte w nich tajemnice. Zapewne był to rodzaj chwytu „marketingowego”, bo kto nie chciałby znać tajemnic apostołów²⁴⁶.

Konstytucje apostolskie są najobszerniejszym zbiorem przepisów kościelnych, jaki zreagowano w IV wieku. Omówienie całego zbioru niewątpliwie wymagałoby napisania odrębnej monografii. Dlatego w niniejszym rozdziale analizuję tylko wybrane aspekty codzienności, które opisano w tym zbiorze i próbuję przedstawić ukazany w nim ideał chrześcijanina.

4.1. Mężczyzna jeszcze lepszym chrześcijaninem

Konstytucje apostolskie są w tym względzie niezwykle oryginalnym zbiorem normatywnym, że pewną część wytycznych zaadresowano w nich wyłącznie do świeckich mężczyzn. Interesujące, że na samym wstępie pierwszej księgi, redaktor poświęcił obszerny passus kwestii chciwości, którą powiązał pożądanie. Powtarzając zasadę *Dekalogu* zapisaną w *Starym Testamencie* i powtórzoną w *Nowym* przestrzegał mężczyzn przed seksualną pożądlivością, która najczęściej prowadziła do cudzołóstwa²⁴⁷. Autor w ten sposób wskazał, że jego zdaniem jednym z najpoważniejszych problemów była niewierność małżeńska. Bez wątplenia mogliśmy się już przekonać, że było to jedno z najczęstszych wykroczeń²⁴⁸. Dlaczego jednak te przestrogi kierowano głównie do mężczyzn? Pewnie dlatego, że niektórzy chrześcijańscy moralisci uważali, że to mężczyźni mają większe potrzeby seksualne od kobiet i to oni pałają pożądlivością²⁴⁹.

Temat wierności małżeńskiej, skłonił autora do podania świeckim mężczyznom szczegółowych wskazówek dotyczących ubioru. To zupełnie zaskakujące posunięcie. Mamy jeszcze w pamięci przestrogi Ojców Kościoła, którzy uważali, że to kobiety kokietują mężczyzn swoim ubiorem²⁵⁰. Jednakże w *Konstytucjach apostolskich* omówiono wręcz odwrotną sytuację. To wygląd mężczyzn mógł stanowić zagrożenie dla moralności kobiet.

²⁴⁶ *Const. Ap.* VIII, 47, 85, [in:] SC 336, s. 308, 309.

²⁴⁷ *Księga Powtórzonego Prawa* 5, 21; *Ewangelia według św. Mateusza* 5, 27, 28; *Const. Ap.* I, 1, 1-4, 7, 8, [in:] SC 320, s. 104-109.

²⁴⁸ Problem ten dostrzegał także Jan Chryzostom, który wielokrotnie potępiał cudzołóstwo cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 337-341. Autor *Konstytucji apostolskich* przypominał mężom, że nie mogą odsyłać żon, jeśli te nie popełniły cudzołóstwa cf. *Const. Ap.* VI, 14, 4, [in:] SC 329, s. 340, 341.

²⁴⁹ Cf. P. Brown, *Człowiek i społeczeństwo...*, s. 324, 325.

²⁵⁰ Należał do nich m.in. Jan Chryzostom cf. przypis 178.

Jednym słowem autor uważał, że mężczyźni nie powinni być za bardzo przystojni. Dlatego zalecał, aby nie poprawiali naturalnej urody danej przez Boga. Zapewne miał tu na myśli wszelkiego rodzaju ćwiczenia fizyczne, które wpływały na wygląd męskiej sylwetki. Zabraniał im zapuszczać włosy. Nie mogli ich namaszczać, fryzować, farbować, ani perfumować. Ponadto mieli nosić brodę. Autor także uważał, że nie powinni nosić modnego ubioru, sandałów i biżuterii. Jego zdaniem to wszystko mogło usidlić kobiety i stać się powodem ich moralnego upadku²⁵¹. Niewątpliwie zalecenia *Konstytucji apostolskich* w tej materii stanowią przeciwwagę dla innych świadectw z IV wieku, które aż do przesady kładły nacisk na wygląd kobiet. Musimy jednak zauważyć, że w tym fragmencie autor sprzeciwiał się hołdowaniu klasycznym greckim wzorcom męskiej urody. Doskonale oddają je zachowane rzeźby Apolla Belwederskiego lub Antinousa, który był faworytem cesarza Hadriana. Gładka twarz, wysportowana sylwetka i dłuższe, gęste i finezyjnie uczesane włosy²⁵².

Równie interesujący jest następny fragment omawianego zbioru, gdyż autor napominał mężczyzn, żeby zamiast się włóczyć po mieście i patrzeć jak inni żyją występnie, zajęli się rzemiosłem²⁵³. W takim mieście jak Antiochia, przy prowadzeniu własnego interesu bez wątpienia potrzebna była samodyscyplina. Była to przecież ogromna i kosmopolityczna metropolia, której ulicami można się było włóczyć całymi dniami. Takiego mężczyznę musiały kusić okoliczne tawerny, gdzie mógł skosztować różnych trunków, mógł też pójść do kilku teatrów, hipodromu, w którym odbywały się wyścigi rydwanów lub łaźni²⁵⁴. Do wymienionych miejsc chętnie uczęszczali poganie, a serwowana tam rozrywka, jak wiemy, często odznaczała się frywolnością i przemocą. Dlatego nasz autor dyscyplinował rzemieślników, żeby zajęli się pracą i doglądaniem interesu. Nie bez przyczyny wspominał on o rzemieślnikach, gdyż dla rozwoju tego miasta, obok kupców, była to najbardziej znacząca grupa społeczna²⁵⁵. Napomnienia autora miały nie tylko moralizatorski charakter, gdyż zwracał się on przede wszystkim do żonatych mężczyzn. Zapewne więc towarzyszyła mu też troska o rodziny, które były na utrzymaniu tych rzemieślników.

Według autora, dla moralności mężczyzny mogły się okazać zgubne wizyty w publicznej łaźni. Z tego powodu polecał, aby w tych przybytkach mężczyźni korzystali

²⁵¹ *Const. Ap.* I, 3, 1-12, [in:] 320, s. 110-115.

²⁵² Cf. S. Sarti, *Greek and Roman Art*, Florence 2012, s. 212, 214, 215.

²⁵³ *Const. Ap.* I, 4, 1-2, [in:] 320, s. 114, 115.

²⁵⁴ Cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 37-39; I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007, s. 35.

²⁵⁵ W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 41-83.

wyłącznie z części przeznaczonej dla nich. Chodziło o to, żeby nie prowokować dwuznacznych sytuacji. Dlatego w obecności kobiet mężczyźni mieli nie odsłaniać swojej nagości oraz nie przyglądać się ich ciałom²⁵⁶. To prawda, że wielkomiejskie łaźnie najczęściej posiadały oddzielną przestrzeń dla kobiet i dla mężczyzn, ale nie oznacza to, że przebywali oni w całkowitej izolacji²⁵⁷. Michał Zytka zauważa, że chociaż istnieją przesłanki, iż w niektórych łaźniach stosowano segregację płci, to jednak jego zdaniem nie była ona ścisła²⁵⁸. Bez wątpienia oglądanie w tym miejscu nagości nie było wówczas niczym niezwykłym. Tak samo, jak nawiązywanie swobodnych relacji damsko-męskich. W IV i V wieku, chrześcijańscy moralisci nie byli zwolennikami odwiedzania łaźni publicznych i kładli nacisk na zachowywanie w tym miejscu daleko posuniętej powściągliwości i oddzielenia obu płci²⁵⁹.

Żaden chrześcijański mężczyzna nie powinien był korzystać z usług prostytutek. Temu problemowi autor poświęcił dosyć obszerny passus. W jego treści odwołał się do opisu prostytutki zawartego w *Księdze Przysłów*, która wabiła mężczyzn namową²⁶⁰. Jan Chryzostom określił prostytutkę, jako jeden z najcięższych grzechów i w swoim nauczaniu również potępiał chadzanie do takich kobiet²⁶¹. Oznacza to, że kontakty ówczesnych chrześcijańskich mężczyzn z prostytutkami nie były rzadkością. Musimy pamiętać, że nie zawsze pracowały one w domach publicznych²⁶². Wcześniej mogliśmy się już dowiedzieć, że takie kobiety szukały klientów także w tawernach i zajazdach²⁶³. Dlatego szczególnie duchownych uczulano, żeby nie zatrzymywali się tam na posiłek lub nocleg.

Jeżeli chrześcijański mężczyzna miał w swoim życiu kierować się moralnymi zasadami, to wrażliwość jego sumienia musiała zostać wyostrzona po przez przyjmowanie określonych pouczeń. W przekonaniu autora *Konstytucji apostoelskich* istotną rolę ogrywała

²⁵⁶ *Const. Ap.* I, 6, 13, [in:] SC 320, s. 120, 121.

²⁵⁷ Na temat charakterystyki łaźni w poszczególnych prowincjach cesarstwa rzymskiego cf. F.K. Yegül, *Roman Imperial Bath and Thermae*, [in:] *A Companion to Roman Architecture*, ed. R.B. Ulrich, C.K. Quenemoen, Oxford 2014, s. 299-323.

²⁵⁸ M. Zytka, *Baths and Bathing in Late Antiquity*, University of Cardiff 2013, s. 60-62. (Dysertacja doktorska obroniona na University of Cardiff w 2013 roku).

²⁵⁹ Cf. *Canones Synodi Laodicensis*, can. 30, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers*, T. I, 2, Roma 1962, s. 143. Stanowisko Ojców Kościoła w sprawie korzystania przez chrześcijan z łaźni ewoluowało. Ich poglądy, od czasów Klemensa Aleksandryjskiego aż po początek V wieku, omówił Roy Bowen Ward cf. idem, *Women in Roman Baths*, HTR 85.2, 1992, s. 125-147.

²⁶⁰ *Księga Przysłów* 7, 4-18.

²⁶¹ Ioannes Chrysostomus, *In Matthaëum Homilia*, hom. 67, 3, [in:] PG 58, kol. 636. Piotr Szczur wyjaśnił, że według Chryzostoma, zło prostytutki polegało również na tym, że mężczyźni na kontakty z nierządnicami, często przetracali bardzo duże kwoty pieniędzy cf. idem, *Problematyka społeczna...*, s. 341, 342.

²⁶² Mary Beard, która opisała to, co wiadomo na temat prostytutki w Pompejach, przestrzegła przed kierowaniem się stereotypami przy badaniu tego zjawiska cf. eadem, *Pompeje. Życie rzymskiego miasta*, tłum. N. Radomski, Poznań 2010, s. 276-285.

²⁶³ Cf. rozdział II, przypis 724.

odpowiednia lektura. Nakazywał on unikania wszelkiej pogańskiej literatury, a zatem nie polecał dzieł historycznych, filozoficznych, czy też dramatów, na których opierało się ówczesne klasyczne wykształcenie²⁶⁴. Jego zdaniem, jedynie lektura ksiąg biblijnych mogła przynieść trwały pożytek, gdyż umacniała chrześcijańską wiarę. Szczególnie polecał czytanie *Ksiąg Królewskich*, *Księgi Hioba* i *Tory*. Jednakże przy tej ostatniej doradzał, aby chrześcijanin nie wczytywał się szczegółowo w przepisy tzw. „drugiego prawa”, czyli Prawa Mojżeszowego, które wypełnił Zbawiciel²⁶⁵. To niezwykle interesujący fragment, gdyż autor zakładał, podobnie jak pierwotnie twórca *Didascalia apostolorum*, że mężczyzna powinien posiadać podstawy wiedzy teologicznej. Z perspektywy autora piszącego w III wieku, było to możliwe, gdyż samo przygotowanie katechetyczne do chrztu trwało trzy lata. W IV wieku, jak wykazałem to powyżej, w tej materii ograniczano się do kilkudziesięciu dni przed samym chrztem. Osobiście wątpię, żeby przeciętny chrześcijanin, nawet posiadający podstawy klasycznego wykształcenia, poradził sobie z taką selekcją treści, podczas trudnej lektury *Tory*. Ponadto musimy zauważyć, że omawiane zalecenia autora *Konstytucji apostolskich* mogły trafić do bardzo ograniczonej liczby mężczyzn. Duża część z nich nie potrafiła czytać, w tej grupie mogli się znajdować okoliczni rolnicy, marynarze, tragarze oraz przedstawiciele niektórych rzemiosł, którzy do praktycznej nauki zawodu nie potrzebowali umiejętności czytania.

Wytyczne, które dla mężczyzn przygotował autor *Konstytucji apostolskich* pokazują, że wielu z nich musiało uchylać ideałowi chrześcijańskiego życia. Zapewne niejednego pociągały pogańskie rozrywki, takie jak oglądanie tancerek w teatrze, czy wyścigi rydwanów. Prawdopodobnie wielu też zdradzało swoje żony i regularnie odwiedzało prostytutki. Inni zaczytywali się w pogańskich książkach. To wszystko zdają się potwierdzać homilie Jana Chryzostoma. Oczywiście nie możemy twierdzić, że wszyscy się tak zachowywali. Niewątpliwie istniała grupa mężczyzn, którzy brali sobie do serca tego typu pouczenia.

W moim przekonaniu istotna jest jednak forma, w jakiej autor *Konstytucji apostolskich* przekazał swoje napomnienia. Starał się wykazać, że jeśli mężczyźni nie zastosują się do jego przestróg, to przegrają własne zbawienie. Nie odwołał się przy tym, do żadnych kar kościelnych i to pomimo, że od dawna istniały kanony kościelne poruszające omówione przez niego wykroczenia. Może to sugerować, iż uważał, że nie zawsze były one skuteczne i dlatego wołał przyjąć moralizatorski ton.

²⁶⁴ Na temat stosunku późnoantycznego Kościoła do wykształcenia opartego na treści dzieł pogańskich klasyków cf. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 435-454.

²⁶⁵ *Const. Ap.* I, 6, 1-12, [in:] SC 320, s. 116-119.

4.2 Ogólne zalecenia dla całej wspólnoty

W *Konstytucjach apostolskich* znajdujemy również normy, które omawiały różne aspekty chrześcijańskiego życia i były zaadresowane do całej wspólnoty. W księdze II autor poruszył sprawę stosunku świeckich do własnego biskupa. Nakazywał, aby wierni darzyli go szacunkiem i traktowali jako ojca i nauczyciela. Ich posłuszeństwo wobec biskupa przyrównał do posłuchu wobec Chrystusa. Niemniej według niego powinni się tak zachowywać tylko wobec pasterzy, który nie wystawiali ich na duchowe niebezpieczeństwo. Takich nakazywał unikać²⁶⁶. Wydaje się, że odniósł się on tutaj do ówczesnej sytuacji Kościoła w Antiochii, który rozdzierała schizma²⁶⁷.

W dalszej części tej księgi możemy przeczytać, iż autor domagał się, aby podczas agap świeccy ofiarowywali biskupowi i pozostałym duchownym odpowiednio duże porcje eulogii. Twierdził, że w ten sposób okażą szacunek poszczególnym stopniom hierarchii²⁶⁸. Już w poprzednim rozdziale wyjaśniłem, że wielkość ofiarowanych w kościele darów była dobrowolna²⁶⁹. Niewykluczone jednak, że zamiarem autora było wywarcie na wspólnocie presji, aby usankcjonowała nowy zwyczaj i przekazywała duchownym określoną liczbę darów. Następnie polecał on, aby wszystkie sprawy, które miał rozpatrywać biskup, przekazywano mu za pośrednictwem diakonów²⁷⁰. W tym miejscu opisał praktykę, o której wiemy, że w IV i V wieku funkcjonowała już w dużych metropoliach kościelnych. Niektórzy biskupi odseparowywali się od członków swojej wspólnoty, przy pomocy całego zastępu kurialnych urzędników²⁷¹.

Czasami pomiędzy członkami wspólnoty dochodziło do nieporozumień, które kończyły się sporem sądowym. Autor *Konstytucji apostolskich* zabraniał chrześcijanom chodzenia do sądów świeckich, w których sędziami wciąż jeszcze byli poganie. Według niego

²⁶⁶ *Const. Ap.* II, 19, 1-3; 20, 1, [in:] SC 320, s. 196-199.

²⁶⁷ Cf. rozdział II, przypis 632.

²⁶⁸ *Const. Ap.* II, 28, 1-5, [in:] SC 320, s. 244, 245.

²⁶⁹ Cf. rozdział II, przypisy 250, 251.

²⁷⁰ *Const. Ap.* II, 28, 6, [in:] SC 320, s. 246, 247.

²⁷¹ Cf. A. Baron, *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, OBT 105, Opole 2008, s. 25. Kuria w Aleksandrii posiadała duży aparat biurokratyczny. Do wysyłania poufnej korespondencji egipski patriarcha posługiwał się także diakonami. Temat ten dokładnie omówiła Ewa Wipszycka cf. idem, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, PH 73.3-4, 1982, s. 177-193. Pod koniec IV wieku każda metropolia posiadała rozbudowany aparat kurialny, który w imieniu metropolity zajmował się załatwianiem większości spraw poszczególnych diecezji i parafii.

w sądach świeckich narażali się na zarzut, że było wśród chrześcijan nikogo mądrego, kto by spór rozpatrzył²⁷². W następnym fragmencie dowiadujemy się, że sprawy sądowe mogły dotyczyć różnego rodzaju zaległości finansowych. Autor zachęcał chrześcijan, żeby nie rozjättrali sporów i szukali możliwości pojednania²⁷³. Już od 318 roku na mocy prawa wydanego przez cesarza Konstantyna, *audientia episcopalis* podlegały różne sprawy cywilne²⁷⁴. W 333 roku pozycję tych sądów wzmocniono prawem, które na mocy żądania tylko jednej ze stron, nakazywało przeniesienie sprawy do sądu biskupiego²⁷⁵. Waldemar Ceran zauważył, że od wyroku biskupa prawdopodobnie nie było już odwołania²⁷⁶.

Na kolejnych stronach autor przestrzegał chrześcijan, aby nie uczestniczyli wspólnie z poganami, Żydami i heretykami w ich praktykach religijnych, nie chodzili razem z nimi do teatrów i nie korzystali u nich z różnych form przepowiadania przyszłości²⁷⁷. Wymienione tu problemy, jak mogliśmy zauważyć, pojawiają się w większości kościelnych zbiorów przepisów z IV i V wieku i w mniejszym lub większym stopniu, zostały wyżej omówione. Wydaje się, że na uwagę zasługuje tu inna sprawa. Otóż ci wspomniani tu poganie, Żydzi, czy też heretycy mogli być po prostu bliskimi sąsiadami chrześcijan. Antiochia była tygłem narodowości i religii. Jednakże w poczuciu autora, oni wszyscy zagrażali właściwemu prowadzeniu się chrześcijan. Dlatego w omawianych passusach nalegał, aby chrześcijanie ograniczyli dobór towarzystwa tylko do członków własnej wspólnoty²⁷⁸.

Chrześcijanie nie mieli być ludźmi leniwymi. W następnym akapicie autor pouczał ich, że mieli pracować na własne utrzymanie. Od siebie dodał, że duchowni, do których należał, wykonywali różne zawody, tylko po to, żeby nie być ciężarem dla Kościoła. Wśród ich profesji wymienił rybaków, wytwórców namiotów i rolników, jako te, które wykonywali apostołowie²⁷⁹. W IV wieku pracujący duchowni, byli przecież na Wschodzie powszechnie spotykani. Szacuje się, że w ówczesnej Antiochii zamieszkiwało około pół miliona ludzi²⁸⁰. Była to metropolia handlowa z dostępem do portu morskiego w Seleucji Pierii. Mogłoby się więc wydawać, że okoliczne pola uprawne, warsztaty rzemieślnicze oraz sam port, powinny

²⁷² *Const. Ap.* II, 45, 1-2, [in:] SC 320, s. 284, 285

²⁷³ *Const. Ap.* II, 46, 1-7, [in:] SC 320, s. 284-289.

²⁷⁴ Cf. *CTh*, I, 27, 1.

²⁷⁵ Cf. *CTh*, *Sirmond.* I.

²⁷⁶ W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980, s. 16, przypis 53.

²⁷⁷ *Const. Ap.* II, 61, 1-5; 62, 1-4, [in:] SC 320, s. 330-337.

²⁷⁸ Punkty 61 i 62 rzeczywiście przedstawiają zdanie autora *Konstytucji apostoelskich*, gdyż omówione postulaty były komentarzem dodanym przez niego do treści *Didascalia apostolorum*.

²⁷⁹ *Const. Ap.* II, 63, 1, [in:] SC 320, s. 336, 337.

²⁸⁰ W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy...*, s. 23.

wszystkim chętnym zapewnić pracę. Jednakże nie możemy zapominać o tym, że miasto to jak magnes przyciągało wielu przybyszów, którym nie udawało się znaleźć żadnego zajęcia. Jan Chryzostom podawał, że biedaków w tym mieście było około dziesięciu tysięcy²⁸¹. Nawet jeśli zawyżał ich liczbę, to i tak należy sądzić, że duża grupa ludzi z różnych powodów pozostawała bez pracy. Mogli oni jedynie liczyć na kościelną jałmużnę. Czy zatem w takiej sytuacji przeciętny chrześcijanin mógł sobie pozwolić na lenistwo? Nie sądzę. Jednakże nasz autor zwracał się przede wszystkim do młodych chrześcijan (νεώτεροι), którzy być może nie nabrali jeszcze nawyku pracy. Wskazując na własny przykład w tej materii, zachęcał ich do wzięcia odpowiedzialności za swoje utrzymanie.

Czy chrześcijaninowi wypadało być wesołym? Pytanie to może się wydawać niedorzeczne, ale według autora *Konstytucji apostolskich* wyrażanie radości powinno było mieć swoje granice. Dlatego w księdze V przestrzegał on przed niewłaściwymi formami wesołości. Mogły do nich należeć sprośne żarty, posługiwanie się wulgaryzmami, recytowanie pogańskich wierszy, czy śpiewanie nieprzyzwoitych piosenek. Z tego powodu niebezpieczne było nadużywanie alkoholu oraz odwiedzanie tawern, gdyż mogło doprowadzić do hulanki i rozpusty. Szczególnie w niedzielę chrześcijanie mieli unikać niegodnego zachowania, gdyż był to dzień, w którym celebrowano mszę świętą²⁸². Najprawdopodobniej autor nie był przeciwnikiem okazywania radości, ale uważał, że należy to czynić w sposób godny, nie naruszający zasad moralnych. Podobne opinie na temat różnych form okazywania radości wyrażał Jan Chryzostom, który w swoich homiliach piętnował puste rozmowy np. o pieniądzach i wulgarne żarty. Jednakże dla niego śmiech i nadmierna radość sprzyjały działaniom diabła²⁸³.

W *Konstytucjach apostolskich* poznajemy pogląd autora na temat śmierci i obchodzenia się z chrześcijańskimi zwłokami²⁸⁴. Omawiając żydowskie praktyki związane z zachowywaniem czystości ceremonialnej, autor odniósł się do zachowania Żydów w stosunku do ciała zmarłego. Oczywiście Żydzi przywiązywali dużą wagę do czystości ceremonialnej, szczególnie po zetknięciu się z ciałem zmarłego, ale okazywali mu należyty szacunek odpowiednio przygotowując pogrzeb²⁸⁵. Autor *Konstytucji apostolskich* nie wykazywał jednak zrozumienia dla zwyczajów żydowskich. Podkreślał, że chrześcijanie

²⁸¹ Ioannes Chrysostomus, *In Matthaem Homilia*, hom. 85/86, 4, [in:] PG 58, kol. 762-764.

²⁸² *Const. Ap.* V, 10, 1-2, [in:] SC 329, s. 240, 241.

²⁸³ Cf. P. Szczur, *Problematyka społeczna...*, s. 460-463.

²⁸⁴ *Const. Ap.* VI, 30, 1-10, [in:], SC 329, s. 388-395.

²⁸⁵ Ciało zmarłego z punktu widzenia Prawa Mojżeszowego było nieczyste cf. *Księga Kapłańska* 5, 3; *Księga Liczb* 9, 6-7. Jednakże tradycyjny szybki pogrzeb, nie wykluczał możliwości pożegnania się ze zmarłym cf. A. Muc, *Śmierć i pogrzeb...*, s. 48-52.

powinni zachowywać się inaczej. Polecał aby zbierali się na cmentarzach i czytali tam *Pismo Święte* oraz intonowali *Psalm*y. Nie widział też nic niestosownego w celebrowaniu na cmentarzach mszy świętej. Kładąc nacisk na nadzieję zmartwychwstania, zachęcał duchownych i członków wspólnoty, aby bez obawy dotykali ciał chrześcijańskich zmarłych. Rzeczywiście opisywane przez naszego autora chrześcijańskie praktyki, miały miejsce na cmentarzach oraz w martyryonach. Źródła wspominają także o agapach, które spożywano wspólnie z okazji dnia wspominającego zmarłego²⁸⁶. Chrześcijański pogląd na śmierć i zbawienie spowodował, że już w III wieku na Wschodzie narodził się kult męczenników oraz świętych. Ich ciała lub ich części otaczano szczególną czcią i z czasem zaczęto umieszczać w specjalnie budowanych dla tego celu martyryonach jako relikwie²⁸⁷.

Omówione powyżej wybrane ogólne zalecenia dotyczące całej wspólnoty, pokazują, że autorowi zależało na tym, aby członkowie wspólnoty byli mocno związani z ortodoksyjnym Kościołem. Niewątpliwie tak wynika z jego wytycznych, choć sami nie mamy pewności, czy aby na pewno, on sam miał prawowierne poglądy. Pamiętamy przecież, że biskupi zebrani pod koniec VII wieku w Konstantynopolu, mieli co do tego duże wątpliwości. W każdym razie, kładł on nacisk na ochronę wiary, na której siłę czyhało wiele zagrożeń. Wśród nich wymienił: pasterzy wiodących wiernych na manowce, spory sądowe, złe towarzystwo pogan, Żydów i heretyków, lenistwo, próżną paplaninę, wulgarne żarty, nadmiar alkoholu oraz brak wiary w zmartwychwstanie. W księdze VII korzystając z *Didache* powtórzył większość swoich wcześniejszych pouczeń, podkreślając znaczenie czystego sumienia, pomagania innym i modlitwy²⁸⁸. Jego powyższe postulaty, jak również wskazane w nich problemy, nie odbiegały zbytnio od tych, jakie znajdujemy w innych kościelnych zbiorach kościelnych z IV i V wieku.

²⁸⁶ Cf. *Ibidem*, s. 52-69, 104-108. Jednym ze źródeł, które omawia przebieg takiej wspomnieniowej agapy są *Kanony Hipolita*, w których taką uctę nazwano ἀνάληψις. Termin ten jest nie do końca jasny, być może oznacza śmierć. Daniel B. von Haneberg w swoim wydaniu proponował ἀνάμνησις, czyli upamiętnienie cf. *Can. Hipp.* 33, 34, s. 405, 406, przypis 1.

²⁸⁷ Cf. J. Naumowicz, *Sanktuaria męczenników w świetle pism Ojców Kapadockich z IV wieku*, [in:] *Męczennicy w świecie późnego antyku*, SKaz 4, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2004, s. 175-202; J. Młynarczyk, *Martyria – miejsca kultu męczenników w bizantyńskiej Palestynie*, [in:] *Męczennicy w świecie późnego antyku*, SKaz 4, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2004, s. 258-273; A. Stróż, *Najstarsze świadectwa związku ołtarza i relikwii w bazylikach chrześcijańskich*, [in:] *Ofiara-kapłan-ołtarz w świecie późnego antyku*, SKaz 6, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2008, s. 193-211.

²⁸⁸ *Const. Ap.* VII, 1-32, [in:] SC 336, s. 24-65.

4.3. Codzienność syryjskich chrześcijanek

W tej części rozdziału przyjrzymy się zaleceniom, które autor *Konstytucji apostolskich* adresował do dwóch grup kobiet, a należały do nich zwyczajne mieszkanki syryjskich miast i wsi oraz niewiasty konsekrowane, które na co dzień usługiwały na rzecz lokalnej chrześcijańskiej wspólnoty.

Zwyczajnym syryjskim kobietom nasz autor poświęcił bardzo mało uwagi. W księdze I ograniczył się jedynie do podania kilku standardowych pouczeń, jakie znajdziemy u innych ówczesnych moralistów. Według niego najlepszym wyborem kobiety było poświęcenie się życiu rodzinnemu, a zatem posiadanie męża i dzieci. Wzorując się na autorze *Didascalia apostolorum* przedstawił więc na wstępie biblijny opis wzorowej żony²⁸⁹. Wprowadził w nim jednak pewne zmiany, które mówią nam, na co szczególnie zwracał uwagę w przypadku kobiet.

Żona powinna więc być w pełni podporządkowana mężowi, gdyż w ten sposób okazywała posłuszeństwo Bogu²⁹⁰. Odnosząc się do opisu zawartego w *Księdze Przysłów*, oczekiwał, że w życiu domowym kobieta będzie się zajmowała przygotowywaniem rodzinie posiłków, tkaniem i szyciem odzieży, nabywaniem pola i uprawianiem go²⁹¹. Jednym słowem miała być niezwykle pracowita i zaradna. Zastosowanie fragmentu z *Księgi Przysłów*, jako formy ideału życia chrześcijańskiej kobiety, w pewnym stopniu mijało się z ówczesnymi realiami. W tak dużym mieście, jak Antiochia oraz jego przyległościach, żyło wiele zamożnych kobiet, które nie potrzebowały pracować własnymi rękoma²⁹². Do przyrządzania posiłków, prac porządkowych, tkania, czy też uprawiania posiadanej ziemi posiadały niewolnice i niewolników²⁹³. W późnym antyku, także w Antiochii istniało wiele warsztatów tkackich, które na zamówienie owych kobiet przygotowywały kosztowne tkaniny²⁹⁴. Bogate antiochenki zapewne miały także swoje krawcowe i nie musiały szyc żadnych ubrań. Przygotowywanie tkanin w warunkach chałupniczych dotyczyło kobiet z niższych warstw

²⁸⁹ *Const. Ap.* I, 8, 1-24, [in:] SC 320, s. 124-131.

²⁹⁰ *Const. Ap.* I, 8, 1-2, [in:] SC 320, s. 124, 125.

²⁹¹ *Const. Ap.* I, 8, 3-5, 8, [in:] SC 320, s. 124-127.

²⁹² Jan Chryzostom potwierdza, że niektóre antiocheńskie kobiety miały duże ambicje i oczekiwały, że ich mężowie będą zbijać fortuny. Zapewne były to przedstawicielki „klasy średniej”, które chciały dołączyć do najbogatszych. Prawdopodobnie one również nie musiały pracować i posiadały własnych niewolników cf. Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Ephesios*, hom. 20, 7, [in:] PG 62, kol. 144.

²⁹³ W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy...*, s. 42.

²⁹⁴ Waldemar Ceran wyjaśniał, że drogie tkaniny przygotowywali mężczyźni posiadający wysokie kwalifikacje i zarządzający własnymi warsztatami cf. *Ibidem*, s. 45.

społecznych, które w ten sposób zarabiały na życie²⁹⁵. Nie każda więc antiocheńska niewiasta identyfikowałaby się z podanym przez naszego autora ideałem.

Ogromne zagrożenie dla moralności kobiet, autor dostrzegał w eksponowaniu przez nie urody. Dlatego kategorycznie zabraniał im stosowania jakichkolwiek zabiegów upiększających. Nie wolno im było się stroić oraz nosić wyrafinowanych fryzur, gdyż w ten sposób wystawiały by innych na pokusę lub zgorszenie. Autor polecał, żeby wychodząc z domu okrywały głowę, aby nie przyciągać wzroku innych. Stwierdzał, że nie potrzebują żadnych upiększeń, gdy to co stworzył Bóg było doskonałe. Jego ogromna niechęć do stosowania zabiegów upiększających odnosiła się zapewne do makijażu, trefienia włosów, czy noszenia modnego ubioru. To prawda, że przerabiany przez naszego autora tekst *Didascalii apostolorum* zawiera większość tych surowych dla kobiet wytycznych. Niemniej redaktor *Konstytucji apostolskich* wzmocnił ich wyraz, dodając od siebie, że stosowanie upiększeń było kobietom w ogóle niepotrzebne i powodowało zgorszenie²⁹⁶. Ponadto dodał do tekstu cytaty z *Księgi Koheleka* „I przekonałem się, że bardziej gorzką niż śmierć jest kobieta, bo ona jest siecią, serce jej sidłem, a ręce jej więzami”²⁹⁷. Być może on sam uprawiał ascezę i piękne kobiety stanowiły dla niego dużą pokusę, z którą starał się walczyć za wszelką cenę.

W następnym ustępie autor poruszył sprawę odwiedzania przez chrześcijanki łaźni publicznych. Zabraniał im epatowania mężczyzn swoją nagością. Zalecał, żeby korzystały z części przeznaczonej dla kobiet i najlepiej w porze, kiedy z łaźni korzystało mniej osób. Ponadto pisał, żeby nie chodziły tam bez potrzeby, a jeśli już to niezbyt często i na krótko²⁹⁸. Autor doskonale wiedział, że do łaźni nie chodziło się tylko wykąpać. To były centra wypoczynku i rozrywki. Mężczyźni często omawiali w nich interesy, korzystali z biblioteki lub usług męskich i damskich prostytutek. Kobiety zaś chodziły tam wypocząć, skorzystać z masażu i poplotkować. Łaźnie posiadały osobne części przeznaczone dla mężczyzn i kobiet, ale najczęściej pomiędzy nimi można się było swobodnie przemieszczać. Współczesne badania dowodzą, o czym pisałem powyżej, że w IV i V wieku nie było w łaźniach rygorystycznej segregacji płci²⁹⁹. Oczywiście zamożne niewiasty mogły się kąpać w domu,

²⁹⁵ Cf. *Ibidem*, s. 43, 44.

²⁹⁶ *Const. Ap.* I, 8, 18, 24, [in:] SC 320, s. 128-131.

²⁹⁷ *Const. Ap.* I, 8, 20, [in:] SC 320, s. 128, 129 ; *Księga Koheleka* 7, 26.

²⁹⁸ *Const. Ap.* I, 9, 1-4, [in:] SC 320, s. 130-133.

²⁹⁹ Cf. przypisy 258, 259.

ale większość kobiet była zmuszona udawać się do łaźni. Unikały tego jedynie mniszki podobne do św. Melanii, które stosowały surowe metody umartwiania się³⁰⁰.

Swoje zalecenia dla chrześcijańskich niewiast, autor *Konstytucji apostolskich* zamykał napomnieniem, żeby nie były kłótniwe. Jego zdaniem było to szczególnie istotne, jeśli ich mężowie byli poganami³⁰¹. Oczywiście tym pouczeniem dawał dowód stereotypowego traktowania kobiet, którym w późnym antyku przypisywano, że są gadatliwe i skore do swarów³⁰².

Grupą konsekrowanych kobiet, którym w *Konstytucjach apostolskich* autor poświęcił najwięcej uwagi, były wdowy. Wskazówki na ich temat znajdujemy przede wszystkim w księdze III. Jakie kobiety mogły zostać zaliczone do tego stanu? Autor podążając za wskazówkami apostoła Pawła zalecał, aby do tej grupy włączano kobiety sześćdziesięcioletnie³⁰³. Miało to, jak już wyjaśniałem, zapobiegać możliwości ich ponownego zamążpójścia. Wiemy jednak, że czasami wdowy, które przekroczyły ten dojrzały wiek, też wiązały się z mężczyznami. Wdowami konsekrowanymi mogły zostać tylko te kobiety, które miały w życiu jednego męża, jeśli złamały śluby skreślano je z listy³⁰⁴. Autor oczekiwał, że będą to skromne, pobożne kobiety, unikające plotek i rzucania oszczerstw³⁰⁵. Oczywiście jego wymagania zdradzają stereotypowe spojrzenie na naturę kobiet. Niemniej wydaje się jednak, że miał on na myśli konkretne przypadki. W dalszym fragmencie napisał, że niektóre z nich krążyły po okolicznych domostwach i rozsiewały plotki.

Z *Konstytucji apostolskich* dowiadujemy się, że za pełnienie swojej posługi odpowiadały one przed biskupem, prezbiterami, diakonami i diakonisami. Miały być im posłuszne i wykonywać wszystkie ich polecenia. Autor przypominał, że jeśli będą niesubordynowane mogą zostać ukarane pokutą w postaci postu lub skreślone z listy³⁰⁶.

Głównym zadaniem wdów miała być modlitwa w intencji utrzymujących je darczyńców jak i całego Kościoła. Miały czytać Pismo Święte, śpiewać Psalmy i hymny oraz

³⁰⁰ Palladius, *HL* LV, 2, s. 210.

³⁰¹ *Const. Ap.* I, 10, 1-3, [in:] SC 320, s. 132, 133.

³⁰² Cf. J. Żelazny, *Święci potrzebujący – wdowy i sieroty jako ołtarz we wspólnocie starożytnego Kościoła*, [in:] *Ofiara-kapłan-ołtarz w świecie późnego antyku*, *SKaz* 6, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2008, s. 138, 139.

³⁰³ *Const. Ap.* III, 1, 1, [in:] SC 329, s. 120, 121. Interesujące, że nasz autor poprawił tekst *Didascalia apostolorum*, w którym ustalono, że do stanu wdów można włączać pięćdziesięcioletnie wdowy cf. *Did. ap.* 3, 1, 1, s. 182. Być może uważał, że do *Didascaliów* wdarł się błąd, lub też uznał, że to jednak zbyt niska granica wiekowa.

³⁰⁴ Ewa Wipszycka uważa, że grupa stosunkowo młodych wdów musiała być liczna, gdyż dojrzałe mężczyźni zawierali często związki małżeńskie z nastolatkami, które ich przeżywały. Dlatego istniało duże prawdopodobieństwo, że będą chciały drugi raz wyjść za mąż cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 278.

³⁰⁵ *Const. Ap.* III, 5, 2; 7, 7 [in:] SC 329, s. 128, 129, 138, 139.

³⁰⁶ *Const. Ap.* III, 8, 1, [in:] SC 329, s. 140, 141.

pościć³⁰⁷. Interesujące, że autor zalecił im, aby nie brały zbyt aktywnego udziału w teologicznych dysputach. Musiało to być niezwykle trudne, gdyż żyły w epoce, w której takie dyskusje słyszało się niemal codziennie. Doskonale wiemy, że w Antiochii nie wszyscy chrześcijanie opowiadali się za ortodoksyjną nauką Kościoła. Skąd więc taka rada? Niewykluczone, że nasz autor uważał, iż kobiety nie nadawały się do objaśniania takich spraw, gdyż miały ograniczoną zdolność pojmowania. Napisał bowiem, że zapytane w takiej sprawie mogłyby udzielić mało roztropnej lub co gorsza błędnej odpowiedzi. Dlatego wiernych mających pytania polecał im odsyłać do duchownych³⁰⁸.

Zdarzało się, że wdowy konsekrowane stwarzały poważne problemy. Z księgi III dowiadujemy się, że niektóre z nich odwiedzały okolicznych chrześcijan i wymuszały na nich ofiarowywanie im datków. Autor informuje również, że otrzymywane pieniądze wykorzystywały do udzielania pożyczek na procent. W jego opinii pchała je do tego żądza bogacenia się. Tymczasem on uważał, że to one powinny wspierać potrzebujących, a nie same żebrac o pomoc³⁰⁹. I rzeczywiście wiele bogatych wdów udzielało innym takiego wsparcia. Należała do nich choćby słynna Olimpia żyjąca za czasów Jana Chryzostoma w Konstantynopolu³¹⁰. Jednakże zdarzały się wdowy, które sprawiały także inne problemy. Nie przestrzegały postów, nosiły modne stroje i często odwiedzały łaźnie. Jan Chryzostom postawił takim kobietom ultimatum, że albo zaprzestaną lekceważenia kościelnej dyscypliny, albo zostaną skreślone z listy³¹¹. Wcześniej już wspominałem, że syryjski zbiór *Testamentum Domini* potwierdza, że wdowy pełniły dla wspólnoty wiele pożytecznych zadań. Pouczały katechumenki, sprawowały opiekę nad dziewczcami i odwiedzały chore niewiasty³¹². Ponadto zakrywały nagość kobiet w czasie namaszczenia ciała, gdy te przyjmowały chrzest³¹³.

³⁰⁷ *Const. Ap.* III, 5, 1, [in:] SC 329, s. 140, 141.

³⁰⁸ *Const. Ap.* III, 5, 3-4, [in:] SC 329, s. 128-131. Niniejszą radę autor powtórzył za redaktorem *Didascalia apostolorum*. Ewa Wipszycka odnosi wrażenie, że twórca *Didascaliów* wstydził się wobec pogan, że w jego wspólnocie kobiety mogły być postrzegane jako ktoś ważny, skoro zwracano się do nich z różnymi pytaniami cf. eadem, *Kościół w świecie...*, s. 279. Myślę, że autor *Konstytucji apostolskich* zastanawiał się również, co powiedzieliby ortodoksyjni Żydzi, u których absolutnie nie wolno było kobiecie wyjaśniać *Tory*. Musimy pamiętać, że w półmilionowej Antiochii mogło zamieszkiwać ponad sześćdziesiąt tysięcy Żydów cf. W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy...*, s. 25.

³⁰⁹ *Const. Ap.* III, 6, 3-5; 7, 1-5, 8, [in:] SC 329, s. 132-139. Ewa Wipszycka uważa, że te zarzuty, autor *Didascalia apostolorum* kierował pod adresem wdów, gdyż te miały pretensje do odgrywania większej roli w Kościele niż im na to pozwalano cf. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 278, 279. Niewykluczone, że tak było, ale z jakiegoś powodu powtórzył je autor *Konstytucji apostolskich*. Przecież czytelnik zawsze mógł zweryfikować podane przez niego informacje, jeśli w jego wspólnocie wdowy się tak nie zachowywały. Wydaje się jednak, że niektóre z nich w IV wieku, kiedy Kościół okrzepł, a one zyskały na znaczeniu w obrębie wspólnoty, mogły stracić poczucie umiaru i swoim postępowaniem potwierdzać dawny opis *Didascaliów*.

³¹⁰ Cf. J.N.D. Kelly, J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 123-125.

³¹¹ Palladius, *Dialog*. V, 140-143, SC 341, s. 122-125.

³¹² *Test. Dom. Nostr.* I, 40, s. 94-99.

³¹³ *Test. Dom. Nostr.* II, 8, s. 128-131.

Od IV wieku spośród wdów powoływano diakonisy³¹⁴. Nasz autor w księdze II nakazywał otaczanie ich szczególnym szacunkiem. Miały one bezpośrednio podlegać diakonom. Bez ich pośrednictwa żadna kobieta nie mogła w kościele zbliżyć się do diakona lub biskupa³¹⁵. Wydaje się więc, że tę funkcję autor *Konstytucji apostolskich* uważał za ważną dla funkcjonowania chrześcijańskiej wspólnoty. Z nieznanych nam powodów nie opisał jednak wymogów, jakim powinny były odpowiadać, ani pełnionych przez nie obowiązków. W księdze VIII przedstawił jedynie ryt ich konsekracji³¹⁶. Charakterystykę ich funkcji, omówiłem na podstawie innych źródeł już wcześniej³¹⁷.

Ostatnią grupą kobiet konsekrowanych, o których wspominają *Konstytucje apostolskie* są dziewice. Autor poświęcił im jednak tylko jeden krótki passus, wzorując się w tym względnie na autorze *Didascalii apostolorum*. Zachęcał w nim te młode niewiasty, aby nie składały swoich ślubów pochopnie. Nakazywał, żeby swoim życiem poświadczały, że powzięły taką decyzję z powodu pobożności, a nie niechęci do małżeństwa. Na koniec upominał je, aby starały się przebywać zawsze z godnymi ludźmi. W tym rozdziale mogliśmy się zapoznać z bardzo dużą liczbą informacji na temat dziewic konsekrowanych³¹⁸. Lakoniczność wytycznych zawartych w *Konstytucjach apostolskich* jest zaskakująca, tym bardziej, że pod IV wieku przynależenie do tej grupy kobiet, było wśród nich bardzo popularne. Samo przepisanie fragmentu z *Didaskaliów* nie jest tutaj wystarczającym wyjaśnieniem. W porównaniu z wdowami, diakonisy i dziewice zostały potraktowane po macoszemu. W opisie zaleceń dla kobiet mogliśmy zauważyć, że autor mimo kompilowania własnego utworu, dopisywał od siebie całe zdania i włączał preferowane przez siebie cytaty. Dlaczego tu postąpił inaczej? Nie umiemy odpowiedzieć.

Jak autor *Konstytucji apostolskich* postrzegał rolę kobiet w ówczesnej wspólnocie chrześcijańskiej? Wydaje się, że możemy zaryzykować twierdzenie, że podobnie, jak inni mężczyźni jego czasów. Kobiety miały być podporządkowane, czy to w rodzinie, czy posługując dla Kościoła. Autor nie odczuwał potrzeby, żeby dostrzec różnice społeczne, które dzieliły kobiety żyjące w jego epoce. Wszystkie potraktował niejako „pod linijkę”, tak samo. Miały słuchać mężów, miały pracować, miały gotować, tkąć, dbać o dzieci, uprawiać pole. Tymczasem otaczająca go rzeczywistość nie przedstawiała się w taki prosty sposób.

³¹⁴ J.N.D. Kelly, *Złote usta...*, s. 133.

³¹⁵ *Const. Ap.* II, 26, 6, [in:] SC 320, s. 238-241. Jeśli chodzi o pośredniczenie kobietom w zbliżaniu się do diakona lub biskupa, podejrzewam, że chodziło o procesję z darami, gdy wierni, w tym kobiety nieśli w kierunku ołtarza dary (eulogie), które błogosławił biskup.

³¹⁶ *Const. Ap.* VIII, 19, 1-2; 20, 1-2, [in:] SC 336, s. 220-223.

³¹⁷ Cf. przypis 238.

³¹⁸ Cf. przypisy 128, 129, 150, 153, 171, 230.

Późnoantyczna społeczność Antiochii składała się z wielu kobiet, które nigdy nie musiały pracować i nigdy tego nie uczyniły. Żyły one wygodnie, utrzymywane przez wpływowych i bogatych mężów, lub posiadały swoje majątki, jako zamożne wdowy. Wszystkie prace w ich domach wykonywali niewolnicy. Otaczały się one luksusem, kupowały drogie tkaniny, z których krawcy szyli dla nich szykowne wielobarwne tuniki. Zapewne wbrew kościelnym zakazom używały drogich kosmetyków i chodziły w wyrafinowanych fryzurach. Jednakże w tym wielkomiejskim klimacie moglibyśmy spotkać tysiące wyrobniczek, żyjących w ciągłym pędzie i tkających zgrzebne tanie tkaniny, które rzeczywiście ciężko pracowały. Czy one jednak miały czas i środki, aby modnie się ubierać, trefić włosy i poszukiwać pokus? Podejrzewam, że w wielkie kościelne święta starały się wyglądać schludnie i uroczyście, ale na pewno ich strój pozwalał od razu dostrzec ich skromną pozycję społeczną. Na obrzeżach tej metropolii, zapewne jeszcze inne życie prowadziły żony rolników. One faktycznie musiały zadbać o dom, oporządzić zwierzęta, ugotować uprawiającemu rolę mężowi. Nie wszystkie z nich musiały prowadzić ciężkie życie, jeżeli mężowi udało się wydzierżawić ziemię innemu gospodarzowi. Na samym dole tej społecznej drabiny były wszystkie kobiety odrzucone, często stare i chore, bez możliwości na znalezienie pracy, znikające w tłumie żebraków cisnących się w niedzielę po kościelną jałmużnę, kawałek chleba z eulogii. Niektóre z nich jeśli miały szczęście trafiały do *ksenodochium*, innymi zajmowały się pobożne wdowy lub diakonisy. Tego wszystkiego na temat ówczesnych kobiet nie znajdziemy w *Konstytucjach apostoelskich*, gdyż ten autor, tak jak i wielu innych, prezentował wyłącznie męski punkt widzenia. Podejrzewam, że w pewnym sensie bał się kobiet, stąd ta jego obsesja na punkcie nie upiększania ich wyglądu. Była to zresztą powszechna wówczas fobia, która towarzyszyła wielu mnichom oraz duchownym, obnażając słabość ich charakterów.

Niewątpliwie zdaniem autora ważną rolę w społeczności chrześcijańskiej odgrywały kobiety konsekrowane. Co do nich autor już nie przedstawiał tak wielu obaw. Były one teoretycznie dla niego „bezpieczne”, gdyż poświęciły się na służbę Bogu i Kościołowi. Podane dla nich wytyczne były zgodne z ówczesną kościelną praktyką. Ponieważ przy opisywaniu ich problemów kierował się w pewnym stopniu stereotypami, to tyle uwagi poświęcił ich gadatliwości. Nie wiemy jednak, czy opis wdów, nadużywających gościnności i zajmujących się lichwą, możemy potraktować jako powtórzenie dawnych oskarżeń. Warto zauważyć, że autor nie musiał się obawiać reakcji krytykowanych wdów, gdyż ukrył się za imionami apostołów. Niemniej czytelnicy szybko weryfikowali takie opisy i łatwo dostrzegliby ich fałszywość. Moim zdaniem istnieje możliwość, że w IV wieku, niektóre wdowy poczuły się zbyt pewnie. Wówczas ich grupa zyskała w Kościele na

znaczeniu i być może niektóre z nich zaczęły się zachowywać tak, jakby nie obowiązywała ich dyscyplina kościelna. Opis Palladiusza dotyczący tej grupy kobiet w Konstantynopolu, zdaje się to potwierdzać. Z nieznanых nam przyczyn autor *Konstytucji apostołskich* opisał funkcje dziewic konsekrowanych oraz diakonis bardzo lakonicznie.

5. Obraz chrześcijańskiej codzienności w IV i V wieku - podsumowanie

Przeanalizowane przepisy kościelne ukazują niezwykle interesujący obraz codziennego życia chrześcijan w IV i V wieku na Wschodzie cesarstwa rzymskiego. W tym okresie wielu ludzi decydowało się na przyłączenie do Kościoła. Z punktu widzenia autorów norm kościelnych, katechumeni byli niezwykle ważną grupą w łonie wspólnoty chrześcijańskiej. Nie przyjmowano jednak do niej każdego. Biskupi byli obligowani do uważnego badania intencji tych kandydatów. Oczekiwano, że porzucą oni zawody związane z pogańskim kultem i zajęcia mające związek z nieprzyzwoitą rozrywką. Mieli dostosować swoje życie do nauki *Pisma Świętego*. Jeśli tego nie uczynili nie mogli nadal przynależeć do grona katechumenów. Wbrew wielu obiegowym opiniom, możemy stwierdzić, że w IV wieku chrzczono już dzieci. Potwierdzają to kanony egipskiej proveniencji. W tym samym stuleciu u wielu osób pojawiła się tendencja do odkładania chrztu na koniec życia. Postanowiono więc, że katechumeni muszą się móc wykazać większym zaangażowaniem w życie wspólnoty. Nakazywano im odwiedzać chorych oraz dawać jałmużnę. Ponieważ latami trwali przy wspólnocie, skrócono okres udzielanej im katechezy, z trzech lat do kilkudziesięciu dni przed samym chrztem. Mimo tych zmian katechumeni nadal nie mogli uczestniczyć w mszy świętej, ani spożywać eulogii. Na początku V wieku zwyczaj odwlekania chrztu zaczął zanikać.

Przeanalizowane przepisy pokazują, że przestrzeganie zasad prawa kościelnego było dla wielu chrześcijan nie lada wyzwaniem. Dlatego autorzy omawianych zbiorów w celu utrzymania właściwej dyscypliny redagowali odpowiednie normy, w których za popełnienie określonych wykroczeń, nakładali karę pokuty lub właściwy dla ciężaru przestępstwa, rodzaj ekskomuniki. Należy jednak zauważyć, że nadrzędnym celem redagowania niniejszych przepisów, było zapobieganie omawianym w nich wykroczeniom. Wschodnie prawo kanoniczne posiadało niewątpliwie charakter moralizatorski. Dlatego niemal wszyscy autorzy kładli nacisk na nieopuszczanie nabożeństw i domową lekturę *Biblii*. Zależało im na ukształtowaniu właściwej postawy życiowej. Temu również służyła instytucja pokuty. Jeżeli

ktos był niepiśmienny i nie umiał czytać, to mógł słuchać pouczeń w kościele. Powszechnym zjawiskiem było uczenie się na pamięć całych fragmentów *Pisma Świętego*. W Egipcie należało to wręcz do obowiązków duchownych oraz mnichów.

Wśród najczęściej powtarzanych w kanonach wykroczeń pojawiała się cudzołóstwo, rozpusta, wielokrotne zawieranie małżeństwa, pijaństwo, kontakty z heretykami, korzystanie z usług magów i wróżbiarzy, chodzenie do hipodromu i do teatrów, lichwa, oszukiwanie i wyzyskiwanie ubogich i in. Jednakże w tym swoistym katalogu grzechów znajdziemy też takie, które były dosyć specyficzne, jak rabowanie grobów, zoofilia, czy kazirodztwo. Przewidywana za nie kara pokuty składała się często z kilku stopni i czasami trwała wiele lat. Niewątpliwie w wykładnię wschodniego prawa kanonicznego ogromny wkład wnieśli kapadoccy Ojcowie Kościoła. Posiadali oni niezwykle twórcze podejście do posługiwania się kanonami. Uznawali ogromną wartość kościelnej tradycji, ale interpretowali ją zgodnie z aktualnymi potrzebami. Uwzględniali przy tym skalę występowania pewnych wykroczeń i związanych z nimi negatywnych zjawisk. Kościół na Wschodzie zawdzięczał im także, zdefiniowanie przestępstwa umyślnego i nieumyślnego.

W omówionych przepisach odnajdujemy pewien ideał wierzącego chrześcijanina, którym w swoim życiu mieli dążyć członkowie wspólnoty. Zarówno w przypadku, jak i mężczyzn podkreślali oni potrzebę skromności w stroju i zachowaniu. Według autorów pobożność połączona ze skromnością, pozwalała się opierać wszelkim formom chciwości, a więc pożądaniu cudzej żony lub męża i chęci bogacenia się.

Wierzące niewiasty poprzez spełnianie dobrych uczynków miały rozwijać piękno swojego wnętrza. Niestosowne, a wręcz niewskazane było, aby się stroiły, używały pachnideł i trefiły włosy. Szczególnie w tym aspekcie, trudno było Ojcom Kościoła przekonać do tego zamożne kobiety, które wyglądem z lubością podkreślały swój status społeczny. Oszczędnie miały korzystać z łaźni, aby nie wystawiać się na pokusę i nie zarażać nią mężczyzn.

Żony miały być podporządkowane swoim mężom. Powinny osobiście bez pośrednictwa mamek wychowywać swoje dzieci, wpajając im od maleńkości chrześcijańską wiarę. Z tego powodu nie akceptowano i uznawano za nieludzkie porzucanie dzieci. Aborcję lub zabicie noworodka kościelni autorzy jednoznacznie nazywali zabójstwem. Wiele uwagi sytuacji ówczesnych kobiet poświęcił Bazyli Wielki. Do popełnianych przez nie wykroczeń odnosił się z dużą troską, uznając, że nie powinny one w niektórych wypadkach odbywać zbyt długiej pokuty. W nowatorski sposób stwierdzał, że kobieta nigdy nie jest winna zadanego jej gwałtu.

Dużą grupę wśród chrześcijanek stanowiły kobiety konsekrowane. Należały do nich diakonisy, wdowy i dziewice. Ich podstawowymi zadaniami było obsługiwanie kobiet w czasie chrztu, modlenie się w intencji całego Kościoła oraz pomaganie chorym i potrzebującym. Diakonisy i wdowy konsekrowane rekrutowały się z kobiet, które straciły swoich mężów i chciały się poświęcić pobożności. Autorzy postulowali, aby były to co najmniej sześćdziesięcioletnie kobiety. Dziewice konsekrowane najczęściej zaś wybierali rodzice. Były to zazwyczaj szesnastoletnie lub siedemnastoletnie dziewczyny. W przepisach poświęcono wiele miejsca ich przyrzeczeniu życia w samotności. Wielokrotnie zdarzało się, że diakonisy, wdowy i dziewice łamały złożone śluby i wiązały się mężczyznami. Jeśli sprawiały te i inne problemy, skreślano je z listy kobiet utrzymywanych przez Kościół. Przyglądając się szczególnej pozycji, jaką we wschodnim Kościele posiadały diakonisy, niektórzy próbowali i wciąż próbują dowodzić zasadności wyświęcania kobiet. Jednakże treść kanonów w tej sprawie wypowiadała się jednoznacznie. Diakonisy nie mogły sprawować czynności liturgicznych, nauczać w kościołach, ani udzielać chrztu.

Wschodnie przepisy kanoniczne zarysowują również ideał chrześcijańskich mężczyzn. Kościelni autorzy przede wszystkim oczekiwali od nich poczucia odpowiedzialności. Jeżeli mężczyzna był żonaty, nie powinien był szukać okazji do zdrady. Dlatego nie mógł zbyt często wyglądem przypominać Apolla Belwederskiego. Na twarzy miał nosić zarost, krótko strzyc włosy, skromnie się ubierać i nie nosić biżuterii. Ten oryginalny syryjski opis, przeciwstawiał się powszechnemu wówczas pogładowi, że tylko kobiety uwodziły innych swoją powierzchownością. Mężczyzna miał być także pracowity, nie powinien był się włóczyć po tawernach i nadużywać alkoholu. Miał również unikać niestosownych rozrywek, czyli wyścigów rydwanów, chodzenia na nieprzyzwoite występy tancerek do teatrów.

Zupełnie odrębną grupą chrześcijan, którym kościelne przepisy poświęcają uwagę i którzy wtapiali się w ówczesną codzienność byli mnisi i mniszki. Egipscy pseudoepigraficzni autorzy zdradzali w treści swoich zbiorów, wręcz fascynację zjawiskiem uprawiania ascezy. Mnisi mieli żyć oddzieleni od świata, ale z przepisów wynika, że nie zawsze się im to udawało. Umartwiając się postami i brakiem wszelkiej wygody, byli silniej wystawieni na pokusy niż inni chrześcijanie. I chociaż nie powinni byli w ogóle spożywać wina, to wiemy, że je pili. Trudno było, kiedy samemu się uprawiało winnice i sprzedawało wino, nie znać jego smaku.

Możemy zauważyć, że kościelne przepisy omawiały bardzo różnorodne aspekty życia codziennego chrześcijan. I chociaż możemy dzięki temu poznać wiele dotyczących go szczegółów, to jednak one nie opisują, jak wyglądało w rzeczywistości. Natura ludzka jest

ułomna i sprawia, że prawo jedno, a człowiek drugie. Omówione przepisy przekazują raczej program godnego życia i omawiają sposób dążenia do jego osiągnięcia. Niemniej porównując zawarte w nich informacje z innymi źródłami, przybliżamy się do poznania realiów panujących na Wschodzie w IV i V wieku.

ZAKOŃCZENIE

Jaki więc obraz życia codziennego chrześcijan na Wschodzie wyłania się z przeanalizowanych w niniejszej dysertacji kościelnych źródeł normatywnych?

Przede wszystkim poświadczają one, że w IV i V wieku chrześcijaństwo na Wschodzie nie było tworem jednolitym. Poszczególne wspólnoty ulokowane w prowincjach tej części Imperium, posiadały często odrębną strukturę, używały odmiennych rytów liturgicznych i kierowały się własnym prawem, zgodnym z miejscowymi zwyczajami. Nie ulega wątpliwości, że omówione w niniejszej rozprawie przepisy zawierają w sobie mentalność, obyczajowość i kościelną tradycję specyficzną dla regionu, będącego miejscem ich powstania. Dlatego zostały one omówione z uwzględnieniem obszaru, na którym je zredagowano.

Życie wspólnoty chrześcijańskiej było w interesującym nas okresie skupione wokół instytucjonalnego Kościoła. Stąd posłudze duchownych autorzy przepisów poświęcili najwięcej uwagi. Przeanalizowane zbiory potwierdzają, że w IV wieku na Wschodzie dobiegł do końca proces ujednolicania podstawowej struktury hierarchii kościelnej. Na czele wspólnoty stał już wówczas biskup monarchiczny, który współpracował z kolegium prezbiterów lub chorepiskopów i korzystał z pomocy diakonów. W niektórych dużych kościołach episkopalnych spotykamy rozbudowaną hierarchię duchowną składającą się dodatkowo z archiprezbitera i archidiacona oraz zastępu funkcji pomocniczych subdiakonów, lektorów, kantorów oraz ostiariuszy. Ich liczba zależała jednak od rangi i zamożności biskupstwa.

W interesującej nas epoce, duchowni na Wschodzie nie żyli w celibacie. Żonaci biskupi, prezbiterzy i diakoni stanowili powszechne zjawisko. Nie musieli również zachowywać całkowitej wstrzemięźliwości małżeńskiej, a od współżycia mieli się powstrzymywać jedynie przed celebracją Eucharystii, której na Wschodzie nie odprawiano codziennie. Od trzech pierwszych stopni hierarchii oczekiwano, że nie ożenią się po raz drugi. Ponadto coraz powszechniejszy stawał się postulat, że po przyjęciu święceń żaden z nich nie powinien brać ślubu. Duchownym niższych stopni pozwalano zawrzeć ponowny związek małżeński, jeśli owdowieli. Żaden z duchownych nie mógł wziąć za żonę aktorki, kobiety porzuconej lub innej, która nie miała za sobą chlubnej przeszłości. Częste powtarzanie tego zakazu wskazuje, że gdy do głosu dochodziły uczucia, był łamany.

Wielu duchownych pracowało, aby utrzymać rodzinę. Niektórzy z nich byli rzemieślnikami lub rolnikami. Praca często pochłaniała większość ich czasu, z czego nie byli zadowoleni nasi autorzy. Woleliby oni, aby ci duchowni poświęcili się wyłącznie posłudze. Niektórzy kapłani z powodu pracy opuszczali nabożeństwa albo się na nie spóźniali. Dlatego w przepisach znajdujemy postulatory, żeby wspólnota utrzymywała całe duchowieństwo. Duchownym zabraniano zajmowania się handlem oraz zarządzaniem świeckimi posiadłościami, gdyż te profesje często wiązały się z nieuczciwością.

Autorzy kanonów podkreślali znaczenie świętości liturgii. Dlatego kapłani mieli się trzymać jej ustalonego porządku, przychodzić punktualnie do kościoła i nie wolno im było niczym rozpraszać uwagi w czasie ofiarowania. Ze źródeł dowiadujemy się, że w Egipcie duchowni koncelebrowali mszę świętą w białych szatach, które przechowywano w szafach na terenie kościoła. Bardzo ważną sprawą było, aby nikt niegodny (katechumen, pokutujący, ekskomunikowany, heretyk) nie przyjął komunii świętej. Na to szczególną uwagę mieli zwracać kapłani oraz ich pomocnicy. Nie było to jednak łatwe zadanie, jeśli kościół był zatłoczony. Inną istotną kwestią było uważanie, aby wabione światłem lamp owady nie wpadły do kielicha z winem. Dlatego w Egipcie i w Syrii diakoni używali podczas ofiarowania specjalnych wachlarzy, którymi je odganiaли. Zdarzało się, że w kościele wierni za głośno rozmawiali, wówczas za ich dyscyplinowanie odpowiadali diakoni. Zdarzało się jednak, że sami ulegali znużeniu i się niestosownie zachowywali. Musimy jednak pamiętać, że każde nabożeństwo trwało kilka godzin.

Najwięcej uwagi omówione źródła poświęcają różnym formom pomocy osobom potrzebującym. Należeli do nich: ubodzy, sieroty, wdowy, dziewice konsekrowane, samotni chorzy, więźniowie i uciekinierzy. Dokumenty egipskiej proveniencji podkreślają rolę ekonoma w zajmowaniu się zabezpieczaniem funduszy na pomoc takim osobom. Syryjskie *Kanony apostołskie* nakazywały takie działanie miejscowym prezbiterom i diakonom. Działalność charytatywna przyjmowała wiele form, które opisali autorzy analizowanych kanonów. Jedną z nich były agapy, które pod kontrolą biskupa organizowano w domach prywatnych lub mające miejsce w kościelnym kompleksie po niedzielnej mszy, na których rozdawano ubogim jałmużnę w postaci pobłogosławionych eulogii. Inną było opiekowanie się samotnymi chorymi w przykościelnych dormitoriach. Sprawne udzielanie pomocy było możliwe tylko dzięki dobremu przepływowi informacji. Dlatego zobowiązano diakonów, żeby informowali biskupa o potrzebach ubogich i chorych. Autorzy zabraniali duchownym faworyzowania bogatych, co pozwala się nam domyślać, że takie sytuacje musiały mieć miejsce. Inną plagą potępianą w kanonach było okradanie biedaków poprzez nieuczciwe

odważanie im zboża. Przepisy nakazywały opieczutowanie narzędzi wagowych, żeby ich nie fałszowano. Wiemy, że w IV i V wieku działalność charytatywna Kościoła była prowadzona na niespotykaną skalę. Jednak liczba osób potrzebujących była tak duża, że nie sposób było objąć pomocą wszystkich. Dlatego prowadzono rejestry najbardziej potrzebujących ubogich. Praktyczna pomoc obejmowała również sieroty. Jeśli nie miały one krewnych ich wychowaniem zajmowali się kapłani. Ważnym elementem przygotowującym takie dzieci do dorosłego życia była nauka zawodu.

Omówione źródła ukazują również duże wyzwanie dla ortodoksyjnego duchowieństwa, jakim była działalność różnych grup schizmatyków i heretyków. Biskupi byli obligowani do sprawdzania, czy księgi biblijne są kanoniczne. Nakazywano odrzucać księgi apokryficzne. Mechanizm kontroli miał objąć także pieśni intonowane podczas liturgii. Zdarzało się, że schizmatycy próbowali zakłócać porządek nabożeństw, dlatego duchownych odpowiedzialnych za porządek, żeby bacznie pilnowali wejścia do kościoła. Czasami zachodziła potrzeba nocnego stróżowania w kościele, gdyż emocje wymykały się z pod kontroli i dochodziło do napaści na te obiekty.

Przeanalizowane zbiory przepisów pokazują, że duchowni również popełniali poważne wykroczenia. Złożenie z urzędu było najwyższą karą stosowaną wobec członków duchowieństwa i miało charakter dożywotni. Za niektóre pomniejsze przewinienia zawieszano ich czasowo w pełnieniu funkcji. Wśród wielu nadużyć wymieniano: przenoszenie się bez zgody biskupa do innej diecezji, oszukiwanie ubogich, lichwę, oglądanie się za kobietami, cudzołóstwo, pijaństwo, uprawianie hazardu, nieprzestrzeganie Wielkiego Postu, zakłócanie powagi przy ołtarzu, kradzież, kontakty z osobami uprawiającymi magię, kontakty z heretykami, zawarcie kolejnego małżeństwa, używanie przemocy wobec wiernych, uwiedzenie dziewicy konsekrowanej, kastrację, symonię, nepotyzm, spożywanie mięsa z krwią, uczestniczenie w żydowskich obrządkach i wiele innych. Uznanie jednak na tej podstawie, że w Kościele na Wschodzie w IV i V wieku mamy do czynienia z samymi patologiami, byłoby nieuzasadnionym i rażącym uproszczeniem.

Nie oznacza to jednak, że wśród duchownych szerzyły się same patologie. Omówione źródła pokazują, że wielu duchownych w nienaganny sposób wypełniało swoją posługę. Tak Pseudo-Atanazy pisał o prezbiterach, we wstępie do swojego zbioru. Świadczą też o tym listy metropolitów Aleksandrii, z których wynika, że duchowni cieszyli się dużym zaufaniem swoich wiernych.

Analizowane kanony zawierają opis ideału duchownego, który miał być blisko swojej wspólnoty i znać jej potrzeby. Najważniejszym ich zadaniem miała być pomoc

potrzebującym. Wiemy jednak, że zajmowanie się chorymi oraz kloszardami, nie było wdzięcznym zajęciem, a mimo to na Wschodzie było bardzo dużo przytułków, w których niesiono im pomoc. Do pomagania ubogim dużą rolę przywiązywali Bazyli Wielki i Jan Chryzostom. Ponadto egipskie papirusy poświadczają także, że w codziennym życiu niektórzy biskupi zachowywali bezpośredni kontakt ze swoimi wiernymi i pomagali im w rozwiązywaniu bieżących problemów. Pseudo-Atanazy zapewne miał rację, gdy twierdził, że wielu ówczesnych duchownych wybierało tę służbę dla czerpania korzyści. Jednakże obiektywnie musimy stwierdzić, że źródła z IV i V wieku pokazują, iż wielu z nich realizowało postulowany w zbiorach normatywnych ideał posługi.

Przeanalizowane źródła w szerokim zakresie regulowały również codzienną dyscyplinę świeckich, ukazując problemy, z jakimi się oni borykali w jej zachowywaniu. W IV wieku wiele osób decydowało się na przyłączenie do chrześcijan. Dlatego kościelni autorzy określili warunki przyjmowania katechumenów do wspólnoty. Musieli oni porzucić dawny styl życia i związane z nim nawyki. Niektórzy z nich przez lata odkładali decyzję o przyjęciu chrztu, dlatego zaczęto od nich oczekiwać, że bardziej się zaangażują w życie wspólnoty. Mieli więc odwiedzać chorych i pomagać ubogim. Jeśli wyrazili chęć przyjęcia chrztu byli przez kilkadziesiąt dni pouczeni na podstawie *Pisma Świętego*.

Omówione przepisy pokazują, że autorzy kładli duży nacisk na przestrzeganie zasad prawa kościelnego. Z ich lektury dowiadujemy się także, że wielu chrześcijan miało duże problemy z zachowywaniem dyscypliny kościelnej. Dlatego autorzy redagowali odpowiednie normy, w których za popełnienie określonych wykroczeń, obowiązywała kara pokuty lub stosowano właściwy rodzaj ekskomuniki. Musimy jednak zauważyć, że nadrzędnym celem redagowania niniejszych przepisów, było zapobieganie omawianym w nich wykroczeniom. Bez wątpienia wschodnie prawo kanoniczne posiadało charakter moralizatorski. Autorom przepisów zależało na ukształtowaniu właściwej postawy życiowej. Dlatego niemal wszyscy podkreślali wagę nieopuszczania nabożeństw i domowej lektury *Biblii*. Jeżeli ktoś był niepiśmienny i nie umiał czytać, to powinien był słuchać pouczeń w kościele.

Z przestudiowanych kanonów dowiadujemy się, jakie wykroczenia przydarzały się chrześcijanom najczęściej. Należało do nich cudzołóstwo, rozpusta, wielokrotne zawieranie małżeństwa, pijaństwo, kontakty z heretykami, korzystanie z usług wróżbiarzy, chodzenie do hipodromu i do teatrów, lichwa, oszukiwanie ubogich i in. Jednakże wśród nich pojawiały się także specyficzne przewinienia, jak rabowanie grobów, zoofilia, kazirodztwo, czy porzucanie niemowląt. Przewidywana za nie kara pokuty składała się często z kilku stopni i czasami trwała wiele lat.

W omówionych przepisach odnajdujemy ideał pobożnej chrześcijanki. Zachęcano wierzące niewiasty, aby poprzez spełnianie dobrych uczynków rozwijały swoje wewnętrzne piękno. Niewskazane było, aby się stroiły, używały pachnidła i farbowały włosy. W tym aspekcie, szczególnie trudno było przekonać autorom do tego zamożne kobiety, które wyglądem często podkreślały swój status społeczny. Wszystkie niewiasty uczulano, żeby oszczędnie korzystały z łaźni i nie wystawiały się na pokusę mężczyzn.

Żony miały być podporządkowane swoim mężom i bez pośrednictwa mamek wychowywać swoje dzieci. Nie akceptowano porzucania dzieci. Aborcja i zabicie noworodka były jednoznacznie nazywane zabójstwem. Wiele uwagi sytuacji ówczesnych kobiet poświęcił Bazyli Wielki. Do popełnianych przez nie wykroczeń odnosił się z dużą troską. Szerzył on nowatorski pogląd, że kobieta nigdy nie jest winna zadanego jej gwałtu.

Dużą grupę wśród chrześcijanek stanowiły kobiety konsekrowane. Należały do nich diakonisy, wdowy i dziewice. Ich podstawowymi zadaniami było obsługiwanie kobiet w czasie chrztu, modlenie się w intencji całego Kościoła oraz pomaganie chorym i potrzebującym. Diakonisy i wdowy konsekrowane rekrutowały się z kobiet, które straciły swoich mężów i chciały się poświęcić pobożności. Autorzy postulowali, aby były to co najmniej sześćdziesięcioletnie kobiety. Dziewice konsekrowane najczęściej zaś wybierali rodzice. Były to zazwyczaj szesnastoletnie lub siedemnastoletnie dziewczyny. W przepisach poświęcono wiele miejsca ich przyrzeczeniu życia w samotności. Wielokrotnie zdarzało się, że diakonisy, wdowy i dziewice łamały złożone śluby i wiązały się mężczyznami. Jeśli sprawiały te i inne problemy, skreślano je z listy kobiet utrzymywanych przez Kościół. Przeglądając się szczególnej pozycji, jaką we wschodnim Kościele posiadały diakonisy, niektórzy próbowali i wciąż próbują dowodzić zasadności wyświęcania kobiet. Jednakże musimy stwierdzić, że kanony w tej sprawie wypowiadały się jednoznacznie. Diakonisy nie mogły sprawować czynności liturgicznych, nauczać w kościołach, ani udzielać chrztu. To nie oznacza, że nie miały takich ambicji, ale ortodoksyjnym Kościele nie pozwolono im ich zrealizować.

Wschodnie przepisy kanoniczne zarysowują również ideał chrześcijańskich mężczyzn. Kościelni autorzy przede wszystkim oczekiwali od nich, że w życiu będą się kierować odpowiedzialnością. Jeżeli mężczyzna był żonaty, to nie powinien był szukać okazji do zdrady. Oczekiwano, że każdy mężczyzna będzie nosić na twarzy zarost, krótko strzyc włosy i skromnie się ubierać. Ten oryginalny syryjski opis, przeciwstawił się powszechnemu wówczas pogładowi, że tylko kobiety uwodziły innych swoją powierzchownością. Mężczyzna miał być także pracowity, nie powinien był się włóczyć po tawernach i

nadużywać alkoholu. Miał również unikać niestosownych rozrywek, czyli wyścigów rydwanów, chodzenia na nieprzystoite występy tancerek do teatrów.

Zupełnie odrębną grupą chrześcijan, którym kościelne przepisy poświęcają uwagę i którzy wtapiali się w ówczesną codzienność byli mnisi i mniszki. Egipskich pseudoepigraficznych autorów fascynowało zjawisko uprawiania ascezy. Dlatego przypominali, że mnisi mieli żyć oddzieleni od świata. Z przepisów jednak wynika, że nie zawsze się im to udawało. Mieli praktykować post się umartwiać, stawiając czoła różnym pokusom. Nie wolno im było w ogóle spożywać wina, ale wiemy, że je pili. Sami często uprawiali winnice i sprzedawali wino, więc nie brakowało okazji.

Kościelne przepisy omawiały bardzo różnorodne aspekty życia codziennego chrześcijan. I chociaż dzięki temu poznajemy wiele dotyczących go szczegółów, to jednak one nie stanowią zapisu rzeczywistości. Musimy pamiętać, że bardzo często realia odbiegały od nakreślanego ideału. Dlatego musimy przyjąć, że omówione przepisy postulowały raczej dążenie do prowadzenia godnego życia i wskazywały w jaki sposób to osiągnąć. Prawdą jest jednak, że porównując zawarte w nich informacje z innymi dokumentami, możemy przybliżyć się do lepszego poznania i zrozumienia realiów panujących na Wschodzie w IV i V wieku.

WYKAZ SKRÓTÓW

AB	Analecta Bollandiana
ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , ed. E. Schwartz und J. Straub, Berlin 1914–
Ant	Antiquitas
APB	Acta Patristica et Byzantina
Aug	Augustinianum. Periodicum semestre Instituti Patristici Augustinianum, Pontificia Universitas Lateranensis
AUL.FH	Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica
B	Byzantion. Revue internationale des études byzantines
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BL	Byzantina Lodziensia
ChH	Church History
CODG I	<i>Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. The Oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-787)</i> , ed. G. Alberigo, Turnhout 2006.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CT	Collectanea Theologica
EcO	Ecclesia Orans
Elp	Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku
EMR	Early Medieval Europe
EO	Échos d'Orient
Gre	Gregorianum. Rivista trimestrale
HTR	The Harvard Theological Review
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JECS	Journal of Early Christian Studies
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JJP	The Journal of Juristic Papyrology
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
JTS	The Journal of Theological Studies
MAH	Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome. Antiquité
Mansi	J.D. Mansi, <i>Sacrorum Conciliorum Nova et</i>

	<i>Amplissima Collectio</i> , Florentiae 1759, reprint: Paris 1901
MD	La Maison-Dieu
OBT	Opolska Biblioteka Teologiczna
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , ed. A. Kazhdan et al., vol. I–III, New York–Oxford 1991.
OS	L'Orient syrien
PK	Prawo Kanoniczne
PO	<i>Patrologia orientalis</i>
<i>PLRE</i>	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
REAug	Revue des études augustiniennes
REB	Revue des études byzantines
REG	Revue des études grecques
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RSR	Revue des sciences religieuses
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SAC	Studia Antiquitatis Christianae
SC	Sources Chrétiennes, Paris
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
Sem	Seminare. Poszukiwania Naukowe
<i>SKaz</i>	<i>Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa</i> , red. B. Iwaszkiewicz- Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 1998–
SP	Studia Patristica
SPu	Studia Prawnoustrojowe
STheo	Scripta Theologica [Pamplona]
STV	Studia Theologica Varsaviensia
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
ŚSHT	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
TS	Theological Studies
<i>TUGAL</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig–Berlin 1882–</i>
VC	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language
VP	Vox Patrum. Antyk Chrześcijański
WSTeo	Warszawskie Studia Teologiczne
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKg	Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZPE
ZP.UKSW

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
Zeszyty Prawnicze UKSW

Bibliografia

Podstawowe źródła normatywne

Can. ap. (Kanony apostołskie)

Les canons apostoliques, [in:] *Les Constitutions Apostoliques*, ed. et trad. M. Metzger, t. 3, SC 336, Paris 1987, s. 275-309.

inne edycje:

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F.X. Funk, vol. I, Paderbornae 1905, s. 564-595.

Canones Sanctorum Apostolorum, [in:] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Synodes Particuliers*, t. I, 2, Roma 1962, s. 1-53.

Kanony apostołskie, [in:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synodi et Collectiones Legum”, vol. II, Kraków 2007, s. 273-293.

Can. Athan. Alex. (Kanony Atanazego Aleksandryjskiego)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 59-80.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 567-74.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 23-29.

Can. Basil. (Kanony Bazylego)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. *Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 85-187.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 576-618.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 32-70.

Can. Ciril. Alex. (Kanony Cyryla Aleksandryjskiego)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 276-284.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 650-653.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 103-108.

Can. Dion. (Kanony Dionizego Aleksandryjskiego)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 1-16.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 541-550.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ. *The Letters and Others Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. Ch.L. Feltoe, Cambridge 1904, s. 94-105, 59-62.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 1-5.

Can. Gennad. (Kanon Gennadiusza, patriarchy Konstantynopola)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 290-299.

inne edycje:

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 109-112.

Can. Greg. Nazianz. (Kanon Grzegorza z Nazjanzu)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 227-231.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 654-655.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 86, 87.

Can. Greg. Nyss. (Kanony Grzegorza z Nyssy)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 200-226.

inne edycje:

PG 45, kol. 221-336.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 76-85.

Can. Greg. Thaum. (Kanony Grzegorza, biskupa Neocezarei Pontyjskiej)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 17-30.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 562-566.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 6-10.

Can. Hipp. (Kanony Hipolita)

Les Canons d' Hippolyte, ed. crit. et introd. et trad. franç. R. G. Coquin, PO 31.2, Paris 1966, s. 339-427.

inne edycje:

Canones s. Hippolyti arabice e codicibus romanis cum versione Latina, annotationibus et prologomenis, ed. D.B. von Haneberg, Monachii 1870.

Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. Die Canones Hippolyti, hrsg. H. Achelis, TUGAL VI.4, Leipzig 1891.

Die Canones des Hippolyt, [in:] W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, s. 193-230.

The Canons of Hippolytus, ed. P. Bradshaw, trans. C. Bebewi, Cambridge 1987.

Kanony Hipolita, [in:] *Kanony ojców greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. J. Szymańczyk, red. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 49, Kraków 2009, s. 176-203.

Can. Petr. Alex. (Kanony Piotra, biskupa Aleksandrii)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 31-58.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 551-561.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 11-22.

Can. Ps. Athan. (Kanony Pseudo-Atanazego)

Kanony Atanazego, [in:] *Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita*, tłum. J. Szymańczyk, red. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 49, Kraków 2009, s. 125-173.

inne edycje:

The Canons of Athanasius of Alexandria, ed. W. Riedel, W. Crum, London 1904.

Munier H., *Mélanges de littérature copte*, „Annales du Service des antiquités de l’Egypte” 19, 1920, s. 238-241 (fragmenty w języku koptyjskim).

Can. Ps. Basil. (Kanony Pseudo-Bazylego)

Die Canones des Basilius, [in:] W. Riedel, *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, s. 231-283.

Can. Theoph. (Kanony Teofila Aleksandryjskiego)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 259-273.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 646-649.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 98-102.

Can. Tim. (Kanon Tymoteusza Aleksandryjskiego)

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 240-258.

inne edycje:

Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historiae et Monumenta, ed. J. B. Pitra, t. I, Romae 1864, s. 630-645.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 91-97.

Const. Ap. (Konstytucje apostolskie)

Les Constitutions Apostoliques, ed. et trad. M. Metzger, t. 1-3, SC 320, 329, 336, Paris 1985-1987.

inne edycje:

Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente, ed. D. Spada, D. Salachas, Roma 2001.

Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synodi et Collectiones Legum” vol. II, Kraków 2007, s. 1-293.

Kanon ksiąg Pisma Świętego Amfilocha z Ikonium

Amphilochius Iconiensis, *Amphilochii Iconiensis, Iambi ad Seleucum*, ed. E. Oberg, Berlin 1969, s. 36-39.

inne edycje:

Amphilochius Iconiensis, *Iambi ad Seleucum*, PG 37, kol. 1593-1597.

Jamby do Seleukosa Amfilochiusza z Ikonium, tłum. P. Kochanek, VP 6, 1986, t. 11, s. 720-722.

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 88-90.

Kanon Cypriana, biskupa Kartaginy

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs*, t. II, Roma 1963, s. 300-313.

inne edycje:

Kanony Ojców Greckich. Atanazego i Hipolita, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, „Synody i Kolekcje Praw” t. III, Kraków 2009, s. 113-116.

***Statut. Eccl. Ant.* (Statuty starożytnego Kościoła)**

Statuta Ecclesiae Antiqua, [in:] *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, ed. C. Munier, CCSL 148, Turnholt 1963, s. 162-188.

inne edycje:

Munier C., *Les Statuta Ecclesiae Antiqua. Édition – Études Critiques*, Paris 1960.

Źródła uzupełniające

Aleksander, biskup Aleksandrii

Epistula Alexandri ad omnes episcopos, [in:] *Athanasius Werke*, ed. H.G. Opitz, vol. III.1, Berlin-Leipzig 1934, s. 6-10.

Epistulae ad Serapionem I-IV, [in:] *Athanasius Werke*, Bd. I.1, *Die Dogmatischen Schriften*, Lfg. 4, *Epistulae I-IV ad Serapionem*, besorgt K. Savvidis, hrsg. D. Wyrwa, Berlin-New York 2010.

Ambrozjaster

Pseudo Augustinus, *Qvaestiones veteris et Novi Testamenti*, [in:] CSEL, vol. 50, ed. A. Souter, Vindobonae-Lipsiae 1908.

Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulas Paulinas, Ad Efesios*, [in:] CSEL, Vol. 81.3, Salzburg 1969.

Apoftegmaty ojców pustyni

Apoftegmaty ojców pustyni. Gerontikon, przeł. M. Borkowska, t. 1, „Źródła monastyczne” 4, Kraków 1994.

Atanazy Aleksandryjski

The Festal Lettres of Athanasius, ed. W. Cureton, London 1848, s. 25-26, tłum. ang., s. XLIX-L.

Athanasius, *Tomus Ad Antiochenos*, PG 26, kol. 795-810.

S. Athanase, *Lettre aux Vierges*, [in:] S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte*, ed. L.T. Lefort, Louvain 1955, s. 73-99.

Augustyn

Epistula 93, *PL* 33, kol. 321-347.

O kazaniu Pana na górze, [in:] Augustyn, *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, PSP 48, Warszawa 1989.

Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.

Bazyli Wielki

Basilus Magnus, *Adversus Eunomium*, *PG* 29, kol. 497-774.

Basilus Magnus, *Sermo asceticus* 323, [in:] *PG* 31, kol.

Basilus Magnus, *In Hexaemeron Homiliae*, *PG* 29, kol. 3-208.

Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, red. M. Starowieyski, t. 1, "Źródła monastyczne" 5, Kraków-Tyniec 1994.

Saint Basil, *Letters 59-185*, transl. R.J. Deferrari, LCL 215, Cambridge Mass.-London 1928.

Saint Basil, *Letters 186-248*, transl. R.J. Deferrari, LCL 243, Cambridge Mass.-London 1930.

Św. Bazyli Wielki, *Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. Gładyszewski, VP 31, 2011, t. 56, s. 547-557.

Bazyli z Ankyry

De Vera Virginitatis Integritate, *PG* 30, kol. 669-810.

Besa

Besa, *Vita di Shenute*, [in:] *Vite di Monaci Copti*, ed. T. Orlandi, trad. A. Campagnano, T. Orlandi, Roma 1984, s. 132-184.

Benedykt z Nursji

Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, tłum. A. Świderkówna, Kraków-Tyniec 1997, s. 22-247.

CJC

Corpus Iuris Civilis, ed. R. Schoell, G. Kroll, vol. III, Berolini 1959.

COGD I (Dokumenty soborów powszechnych)

Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. The Oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325-787), ed. G. Alberigo, vol. I, Turnhout 2006.

inne edycje:

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1927-1933, ed. R. Riedinger, Berolini 1984-1992, ed. E. Lamberz, Berolini, 2008.

Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787), red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2002.

CTh

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, transl. C. Pharr, London 1952.

inne edycje:

Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta, red. H. Pietras, tłum. A. Caba, „Synodi et Collectiones Legum”, vol. VII, Kraków 2014.

Cyryl Aleksandryjski

De adoratione et cultu in spiritu et veritate, lib. X, PG 68, kol. 649-726.

In Lucam, PG 72, kol. 475-950.

Cyryl Jerozolimski

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, PSP 9, Warszawa 1973.

Cyryl ze Scytopolis

Kyrillos von Skythopolis, hrsg. E. Schwartz, TU 49.2, Leipzig 1939.

Didache

La Doctrine des Douze Apôtres (Didache), trad. W. Rordorf, A. Tuilier, SC 248, Paris 1978.

Nauka (Didachè) Dwunastu Apostołów, tłum. A. Świderkówna, [in:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. M. Starowieyski, „Ojcowie Żywi” 8, Kraków 1988, s. 30-52.

Didache. The Teaching of the Twelve Apostles, transl. B. Ehrman, [in:] *The Apostolic Fathers*, vol. I, LCL 24, Massachusetts 2003.

Did. ap. (Didascalia apostolorum)

Didascalia apostolorum, ed. A. Stewart-Sykes, Turnhout 2009.

inne edycje:

Didascaliae apostolorum, canonum ecclesiasticorum, traditionis apostolicae versions latinae, ed. E. Tidner, Berlin 1963.

The Didaskalia Apostolorum in Syriac, ed. A. Vööbus, Leuven 1979.

Witakowski W., *Nauka Apostołów*, WSTeo 3, 1985-1990, s. 168-182.

Dionizy Mniejszy

Canones Apostolorum secundum interpretationem Dionysii Exigui, [in:] *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canones et Conciliorum Graecorum Interpretationes Latinae*, ed. C.H. Turner, fasc. I, Oxonii 1899, s. 2-32

Dokumenty synodalne

J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florentiae 1759, reprint: Paris 1901

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Synodes Particuliers*, t. I, 2, Roma 1962, s. 54-486.

Dokumenty synodów od 50 do 381 roku, red. A. Baron, H. Pietras, "Synody i Kolekcje Praw", t. I, Kraków 2006, s. 1-295.

Dokumenty synodów od 381 do 431 roku, red. A. Baron, H. Pietras, "Synody i Kolekcje Praw" t. IV, Kraków 2010, s. 1-361.

Dokumenty synodów od 431 do 504 roku, red. A. Baron, H. Pietras, "Synody i Kolekcje Praw", t. VI, s. 1-379.

Egeria

Égérie, *Journal de voyage*, trad. P. Maraval, SC 296, Paris 2002.

Eusebius Caesariensis, HE

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, t. I-IV, éd. G. Bardy, SC 31, 41, 55, 73, Paris 1955-1993.

Euzebiusz z Cezarei, Żywot Konstantyna

Eusebè de Césarée, *Vie de Constantin*, trad. M.-J. Rondeau, SC 559, Paris 2013.

Gelazy, papież

S. Gelasii Papae, *Epistula* 42, [in:] *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad Eos scriptae sunt A S. Hilario usque ad Pelagium II*, ed. A. Thiel, Tom. I, Brunsbergae, 1868, s. 466.

Decretum Generale Papae Gelasii, *PL* 84, kol. 797-806.

Das Decretum Gelasianum. De libris recipiendis et non recipiendis, hrsg. E. von Dobschütz, Leipzig 1912.

Grzegorz z Nazjanu

Gregorius Nazianzenus, *De seipso* 217-221, *PG* 37, kol. 969-1452.

Gregorius Theologus, *Orationes* XXVII-XLV, *PG* 36, kol. 9-623.

Święty Grzegorz z Nazjanu, *Mowy wybrane*, tłum. S. Kazikowski i in., Warszawa 1967.

Grzegorz z Nazjanu, *Mowy*, [in:] J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, tłum. J.M. Szymusiak, t. I, Poznań 1965, s. 256-393.

Grzegorz z Nyssy

In ascensionem Christi, [in:] *PG*, 46, kol. 690-694.

Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, tłum. W. Sinko, Warszawa 1963.

Św. Grzegorz z Nyssy, *Do tych, którzy odwołują chrzest*, tłum. M. Przyszychowska, *VP* 33, 2013, t. 60, s. 547-555.

Hieronim

Sanctus Hieronymus, *Epistula* CXXIX, 3 (*Ad Dardanum*), ed. I. Hilberg, CSEL 56, 1918, s. 169.

Hieronim ze Strydonu, *Listy*, tłum. J. Czuj, red. M. Ożóg, H. Pietras, t. 1-5, Kraków 2010-2013.

Historia mnichów egipskich

Historia mnichów egipskich (wersja grecka), [in:] *Historia mnichów egipskich*, przeł. E. Dąbrowska, „Źródła monastyczne” 42, Kraków-Tyniec 2011, s. 55-274.

Izydor z Peluzjum

Isidorus Pelusiota, *Epistulae ad Symmachum*, *PG* 78, kol. 283-286.

Jan Antiocheński

Ioannis Antiocheni, *Collectio canonum*, [in:] *Bibliothecae Iuris Canonici Veteris*, ed. G. Voellus, H. Justellus, t. II, Paris 1661, s. 501.

Synagoga L Titulorum, ed. V. Benesevic, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., N.F., hft. 14, Munich 1937, s. 32-155.

Jan Chryzostom

Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Ephesios*, hom. I-XXIV, PG 62, kol. 9-176.

Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam I ad Timotheum*, hom. I-XVIII, PG 62, kol. 501-600.

Ioannes Chrysostomus, *In Matthaëum Homilia*, hom. I-XC, PG 57, kol. 13 - PG 58, kol. 794.

Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Romanos*, hom. I-XXXI [in:] PG 60, kol. 391-682.

Kazanie na Wniebowstąpienie Pańskie, [in:] Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, s. 111-122.

Jan z Nikiu

Ioannes Niciensis, *Chronica*, ed. R.H. Charles, Oxford 1916.

Kodeks z Cheltenham

Der Papyruscodex saec. VI-VII, der Phillipps-Bibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften, hrsg. W.E. Crum, Strassburg 1915.

Orygenes

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza. Część druga: Commentarium series*, tłum. K. Augustyniak, „Źródła Myśli Teologicznej” 25, Kraków 2002.

Palladiusz Dialog. (Dialog o życiu św. Jana Chryzostoma)

Palladius, *Dialogus de Vita S. Ioannis Chrysostomi*, trad. A.-M. Malingrey, SC 341, 342, Paris 1988.

Palladiusz, HL (Historia Lausiaca)

Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tłum. S. Kalinkowski, red. M. Starowieyski, Kraków-Tyniec 1996.

Pseudo-Ambroży

De lapsu virginis consecratae, PL 16, 388A-390A.

Pseudo-Atanazy

Pseudo-Athanasius, *Τὸν ἀγτογ προσ Ἀντιοχον*, [in:] P-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.). Les canons des Pères Grecs...*, s. 80-82.

Regesty patriarchatu konstantynopolitańskiego

Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I: *Les Actes des Patriarches*, par V. Grumel, fasc. 1: *Les Regestes de 381-715*, Istanbul 1932.

Reg. Pachom. (Reguła św. Pachomiusza)

Św. Pachomiusz, *Reguła*, [in:] *Pachomiana Latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 123-172.

Sewer Ibn-alMoqaffa

Sawirus ibn al-Muqaffa, *History of the Patriarchs of Coptic Church of Alexandria*, ed. and transl. B. Evetts, PO, t. I, fasc. IV, Paris 1904.

Socrates Scholasticus, HE

Socrate de Constantinople, *Histoire Ecclésiastique*, trad. P. Périchon, P. Maraval, SC 477, 493, 505, 506, Paris 2004-2007.

Sozomenus, HE

Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, SC 306, 418, 495, 516, Paris 1983-2008.

Tertulian

Tertulian, *O chrzcie*, [in:] *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, red. J. Słomka, tłum. E. Stanuła, Kraków 2004, s. 155-173.

Test. Dom. Nostr. (Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa)

Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, ed. I.E. Rahmani, Moguntiae 1899.

Theodoretus, *HE*

Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, trad. P. Canivet, SC 501, 530. Paris 2006-2009.

***Trad. ap.* (Tradycja apostolska)**

Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, trad. B. Botte, SC 11 bis, Paris 1968.

inne edycje:

Hipolita Rzymskiego „*Tradycja Apostolska*”, tłum. H. Paprocki, STV 14.1, 1976, s. 145-169.

Bradshaw P., Johnson M.E., Phillips E., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. H. W. Attridge, Minneapolis 2002.

Opracowania

A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1995.

S. Acerbi, *Palladio contro Teofilo: una testimonianza sull' episcopato del tempo attraverso un' accusa di simonia*, [in:] *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consecrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996*, SEA 58, 1997, s. 371–381.

Aldridge R.E., *The Lost Ending of the Didache*, VC 53, 1999, s. 1-15.

Altaner B., Stüber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Amundsen D. W., *Suicide and Early Christians Values. The Nature of the Problem and the Scope of this Essays*, „Philosophy and Medicine” 35, 1989, s. 77-153.

Anatolios K., *Athanasius*, London-New York 2004.

Atiya A.S., *Historia Kościołów wschodnich*, przekł. S. Jakobielski i in., Warszawa 1978.

Atiya A.S., *Timothy I, Saint*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 2, New York 1991, s. 2263.

Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2009.

Bagnall R.S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.

Baldovin J.F., *Hippolytus and Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary*, TS 64, 2003, s. 520-542.

- Bamberger J.E., Μνημη-δυναμεις: *The Physic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil*, OCP 34, 1968, s. 233-251.
- Banev K., *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford 2015.
- Bardy G., *La question des langues dans l'église ancienne*, t. I, Paris 1948.
- Barkhuizen H., *Imaginery in the Greek homilie of Amphilochius of Iconium*, APB 13, 2002, s. 1-30.
- Barnes T.D., *The Beginnings of Donatism*, JTS 26, 1975, s. 13-22.
- Barnes T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass.-London 1993.
- Baron A., *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.*, [in:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, OBT 105, Opole 2008, s. 11-35.
- Baron A., *Magia i czary w Konstytucjach apostolskich*, [in:] *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 138, Opole 2013, s. 75-95.
- Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J.A. Talbert, Princeton 2000.
- Bartocha W., *Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od Tradycji Apostolskiej do Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego (Zarys historyczno-liturgiczny)*, Sem 30, 2011, s. 17-27.
- Beard M., *Pompeje. Życie rzymskiego miasta*, tłum. N. Radomski, Poznań 2010.
- Benaissa A., *A Bishop, a Village, and the Nomination of a Church Steward*, ZPE 171, 2009, s. 175-180.
- Bendza M., Szymaniuk A., *Starożytne patriarchaty prawosławne*, Białystok 2005.
- Benga D., *Defining Sacred Boundaries. Processes of Delimitation from the Pagan Society in Syrian Christianity according to the Didascalia Apostolorum*, ZAC 17.3, 2003, s. 526-559.
- Bernardi J., [rec.:] *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, Edidit Eberhard Oberg, REG, 87, 1974, fasc. 414-418, s. 491-493.
- Bielak W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, VP 30, 2010, s. 63-75.
- Bielawski K., *Wprowadzenie*, [in:] Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998, s. 7-45.

- Bienert W.A., *Dionysius von Alexandrien*, Berlin 1978.
- Biezuńska-Małowist I., *L'Eclavage dans l'Egypte Greco-Romaine Seconde Partie: Periode Romaine*, Warszawa 1977.
- Bihlmeyer K., Tüchle H., *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. 1, przeł. J. Klenowski, Warszawa 1971.
- Blaza M., *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej-geneza i rozwój historyczny*, „Studia Bobolanum” 1 (2009), s. 122-127.
- Blumell L., *A Note on Dionysius of Alexandria's Letter to Novatian in Light of Third-Century Papyri*, ZAC 14, 2010, s. 356-361.
- Botte B., *L'origine des Canons d'Hippolyte*, [in:] *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, ed. J. Rohmer, M. Nédoncelle, Strasbourg 1956, s. 53-63.
- Botte B., *Les Plus Anciennes Collections Canoniques*, OS 5, 1960, s. 331-350.
- Botte B., *Introduction*, [in:] *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, trad. B. Botte, SC 11 bis, Paris 1968.
- Botte B., *Le traité des charismes dans les Constitutions Apostoliques*, SP 12.1, 1975, s. 83-86.
- Bouyer P.L., *La vie de s. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Bégrolles en Mauges 1977.
- Bradshaw P.F., *The Participation of other Bishops in the Ordination of a Bishop in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, SP 18.2, 1989, s. 335-338.
- Bradshaw P.F., *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1990.
- Bradshaw P.F., *The Problems of a New Edition of The Apostolic Tradition*, [in:] *Acts of the International Congress: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998, Rome 2001, s. 613-622.
- Bradshaw P.F., *Women and Baptism in Didascalia Apostolorum*, JECS 20.4, 2012, s. 641-645.
- Bradshaw P.F., *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków 2016.
- Brakke D., *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, HTR 87, 1994, s. 395-419.
- Brakke D., *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, „Orientalia” 63, 1994, s. 17-56.
- Brakke D., *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995.
- Brakmann H., *Alexandria und die Kanones des Hippolyt*, JAC 22, 1979, s. 139-149.
- Bralewski S., *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, BL I, Łódź 1997.

- Bralewski S., *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z Donatystami*, VP 20, 2000, t. 38-39, s. 427-447.
- Bralewski S., *Kanony kościelne w sporze między Wschodem a Zachodem na tle schizmy antiocheńskiej w IV wieku*, AUL, FH 80, 2005, s. 27-43.
- Bralewski S., *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, BL X, Łódź 2006.
- Bralewski S., *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 401-432.
- Bralewski S., *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, [in:] *Bizancjum a Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 177-229.
- Brent A., *Hippolytus' See and Eusebius' Historiography*, SP 24, 1993, s. 28-37.
- Brent A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, "Supplements to Vigiliae Christianae", vol. XXXI, Leiden 1995.
- Brightman F.E., *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*, JTS 1.2, 1900, s. 247-277.
- Brown P., *Zmierzch starożytności*, [in:] *Historia życia prywatnego*, t. 1, *Od cesarstwa rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, tłum. M. Rostworowska, Wrocław 2005, s. 246-329.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.
- Brown P., *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007.
- de Bruyne L., *L' Imposition des Maines dans L' Art. Chrétien Ancien*, Rome 1943.
- Bujak J., *Historyczne i duchowe aspekty celibatu w Kościele*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 31.2, 2012, s. 27-38.
- Burgsmüller A., *Die Askesseschrift des Pseudo Basilus*, Tübingen 2005.
- von Campenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- Camplani A., *In margine alla storia dei meliziani*, Aug 30.2, 1990, s. 312-351.
- Canavan J.E., *Charity in the Early Church*, „Studies: An Irish Quarterly Review” 12, 1923, nr 45, s. 61-77.
- Caner D.F., *The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity*, VC 51.4, 1997, s. 396-415.

- Carriker A., *The Library of Eusebius of Caesarea*, „Supplements to Vigiliae Christianae” 67, Leiden-Boston 2003.
- Casson L., *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. A. Flasińska, M. Radlińska-Kardaś, Wrocław 1981.
- Cattaneo E., *Atanasio. Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, „Collana di testi patristici” 55, 1986, s. 12–15.
- Cavallera F., *Le Schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1905.
- Cavallotto G., *Catecumenato antico. Diventare Cristiani secondo e padri*, Bologna 1996.
- Ceccarelli Morolli D., *Didache (Doctrine of the Twelve Apostles)*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 649.
- Ceccarelli Morolli D., *Eighty-Five Canons of the Apostles*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 710.
- Ceccarelli Morolli D., *Chorbishop*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 412-414.
- Cecota B., *Ekspansja arabska na tereny bizantyńskie (632-718) i początki organizacji kalifatu*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 298-345.
- Cecota B., *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII. Rzeczywistość i mit*, BL XXI, Łódź 2015.
- Ceram C.W., *Bogowie, groby i uczeni. Powieść o archeologii*, tłum. J. Nowacki, Warszawa 1996.
- Ceran W., *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1969.
- Ceran W., *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980.
- Ceran W., *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, AUL.FH 48, 1993, s. 3-26.
- Cerrato J.A., *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002.
- Chadwick H., *Episcopacy in the Second Century*, „Churchman” 62.2, 1948, s. 79-88.
- Chadwick H., *The Sentences of Sextus a Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004.

- Cheyne J.-C., *Bizancjum w fazie obronnej. Stabilizacja granic (od VII wieku do połowy wieku IX)*, [in:] *Świat Bizancjum. Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204*, t. 2, ed. J.-C. Cheyney, tłum. A. Graboń, Kraków 2011, s. 9-31.
- Chitty D.J., *A pustynia stała się miastem. Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków-Tyniec 2008.
- Chłopowiec M., *Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele wschodnim*, „Roczniki Teologii Moralnej” 3, 2011, s. 131-152.
- Chrostowski W., [rec.:] *Mowy przeciw arianom I-III, Atanazy Wielki*, przeł., red. Przemysław Marek Szewczyk, Kraków 2013 – CT 83.2, 2013, s. 228-231.
- Chuvin P., *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, tłum. J. Stankiewicz-Prądyńska, Warszawa 2008.
- Clavis Patrum Graecorum*, III: *A Cyrillo Alexandrino ad Joannem Damascenum*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979.
- Connolly R.H., *The So-called Egyptian Church Order and derived Documents*, Cambridge 1916.
- Connolly P., Dodge H., *Antyczne miasta. Cuda architektury. Życie społeczne, kulturalne, religijne*, tłum. B. Tkaczow, Warszawa 1998.
- Coquin R.-G., *Introduction*, [in:] *Les Canons d' Hippolyte*, ed. crit. et introd. et trad. franç. R. - G. Coquin, PO 31.2, Paris 1966, s. 273-338.
- Coquin R.-G., *Canons of Pseudo-Athanasius*, [in:], *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 2, New York 1991 s. 458-459.
- Coquin R.-G., *Canons of Saint Basil*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 2, s. 459.
- Cox J.J.C., *Note on the Title of The Didascalia Apostolorum*, „Andrews University Seminary Studies” 13.1, 1975, s. 30-33.
- Coyle J.K., *The Laying on of Hands as Conferral of the Spirit: Some Problems and a Possible Solution*, SP 18.2, 1989, s. 339-353.
- Croce W., *Aus der Geschichte des Diakonates*, [in:] *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, hrsg. K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg-Wien 1962, s. 92-128.
- Crouzel H., *Grégoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Élien*, RSR 51, 1963, s. 422-431.
- Crouzel H., *La cristologia in Gregorio Taumaturgo*, Gre 61, 1980, s. 745-755.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.

- Crum W.E., *The Coptic Version of the Canons of St. Basil*, „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology” 26, 1904, s. 57-62.
- Curti C., *Eusebius of Caesarea (Palestine)*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 873.
- Czerski J.M., *Liturgie Kościołów Wschodnich. Liturgia Kościoła Bizantyjskiego, Ormiańskiego i Koptyjskiego*, Opole 2009.
- Czyżewski B., *Warunki uprawiania teologii w świetle Pierwszej Mowy Teologicznej św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Studia Gnesnensia” 28, 2014, s. 23-31.
- Czyżewski B., *Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów chrzcielnych w Kościele w IV wieku*, VP 35, 2015, t. 63, s. 113-127.
- Dagron G., *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek-początek VIII wieku)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, t. 4 red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, red. wyd. pol. J. Kłoczowski, Warszawa 1999, s. 17-85.
- Dagron G., *Kościół i państwo (połowa IX-koniec X wieku)*, [in:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, red. wyd. pol. J. Kłoczowski, Warszawa 1999, s. 145-207.
- Daley B.E., *Primacy and Collegiality in the Fourth Century. A Note on Apostolic Canon 34*, „The Jurist. Studies in Church Law and Ministry” 68, 2008, s. 5-21.
- Daniélou J., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, MD 61, 1960, s. 70-96.
- Daniélou J., *Exorcisme*, [in:] *Dictionnaire de Spiritualité*, ed. M. Viller et al., t. IV, part. 2, Paris 1961, kol. 1995–2004.
- Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, t. 1, przeł. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Daniélou J., *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, Kraków 1996.
- Datema C., *Amphiloque d'Iconium et Pseudo-Chrysostome*, JÖBG 23, 1974, s. 29-32.
- Davis S.J., *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford 2008.
- Declerck J., *Theophile d'Alexandrie contre Origene: nouveaux fragments de l'epistula synodalis prima (CPG, 2595)*, B 54, 1984, s. 495–507.
- Declerck J., *Le Patriarche Gennade de Constantinople (458-471) et un opusculé inédit contre les Nestoriens*, B 60, 1990, s. 130-144.
- Degórski B., *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, VP 22, 2002, t. 42-43, s. 303-318.

- DelCogliano M., *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology*, JTS 59.1, 2008, s. 183-190.
- Demacopoulos G.E., *Ambivalence in Athanasius' Approach to Spiritual Direction*, SP 41, 2006, s. 145-150.
- DeSimone R.J., *The treatise of Novatian, the Roman presbyter on the Trinity: A Study of the Text and the Doctrine*, SEA 4, Roma 1970.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, t. 1, 2, Kraków-Tyniec 1999.
- Devreesse R., *L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine*, MAH 57, 1940, s. 143-166.
- Di Berardino A., *Testimonianze di vita presbiterale nelle „institutiones” del IV secolo*, [in:] *La formazione al sacerdozio ministeriale nella cetechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, a cura S. Felici, Roma 1992, s. 145-169.
- Di Berardino A., *Eulogia*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 866.
- Di Berardino A., *Parabalani (Parabolani)*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 3, Illinois 2014, s. 63.
- Di Berardino A., *Suicide*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 3, Illinois 2014, s. 650-652.
- Di Berardino A., *Pentapolis*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 3, Illinois 2014, s. 137.
- Di Berardino A., *Chorbishop (chorepiscopus)*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 503, 504.
- Diehl C., *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris 1896.
- Diekamp F., *Gennadius von Konstantinopel*, [in:] *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur Griechischen Patristik*, OCA 117, 1938, s. 54-108.
- Diekmann G., *The Laying on of Hands: The Basic Sacramental Rite*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America” 29, 1974, s. 339-351.
- Dinan A., *Manual Labor in the Life and Thought of St. Basil the Great*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 12.4, 2009, s. 133-157.
- Downey G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- Drake H.A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London 2002.
- Draper J.A., *Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10*, VC 54, 2000, s. 121-158.

- Drogosz M., *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swego kleru (w świetle jego listów)*, ŚSTH 18, 1985, s. 149-167.
- Duda J., *Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, VP 29, 2009, t. 53-54, s. 259-270.
- Dunn G.D., *Cyprian of Carthage and Episcopal Synod of Late 254*, REAug 48, 2002, s. 229-247.
- Dunn G.D., *Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the „Rebaptism” Crisis: Cyprian of Carthage’s Synod of Spring 256*, TS 67, 2006, s. 257-274.
- Duval I., *Loca sanctorum Africae. Le culte des Martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, t. II, Rome 1982.
- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- Dybała J., *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, BL XIV, Łódź 2012.
- Dzielska M., *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006.
- Dziewulski W., *Upadek pogaństwa w Egipcie*, Ant 9, 1983, s. 15-31.
- Ehrman B.D., *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, tłum. S. Tokariew, Warszawa 2014.
- Elfers H., *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938.
- Elm S., *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.
- Emereau A., *Apocrisiaires et apocrisiariat. Notion de l’apocrisiariat ses variétés a travers l’histoire*, EO 17, 1914-1915, s. 289-297.
- Emereau A., *Les Apocrisiaires en Orient*, EO 17, 1914-1915, s. 542-548.
- Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015.
- Evieux P., *Isidore de Péluse*, Paris 1995.
- Fagan G.G., *Bathing in public in the Roman World*, Ann Arbor 1999.
- Faivre A., *La Documentation canonico-liturgique de l’Église ancienne*, RSR 54.3, 1980, s. 204-219.
- Favale A., *Teofilo d’Alessandria (345-412)*, Torino 1958.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan-Cambridge 2009.
- Filipczak P., *Bunt i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, BL 12, Łódź 2009.

- Filipczak P., *Antiochia nad Orontesem. Funkcjonowanie miasta i życie jego mieszkańców w IV wieku*, [in:] *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak, R. Kosiński, Kraków 2015, s. 253-306.
- Fonrobert Ch.E., *The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus*, JECS 9, 2001, s. 483-509.
- Forlin Patrucco M., *Apocrisarius*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 170.
- Freeman C., *A New History of Early Christianity*, New Haven 2009.
- Frend W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Frend W.H.C., *Athanasius as an Egyptian Christian leader in the fourth century*, "New College Bulletin" 8, 1974, s. 20-37.
- Frend W.H.C., *Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church*, BJRL 70, 1988, s. 25-34.
- Funk F.X., *Prologomena*, [in:] *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, vol. I, Paderbornae 1905, s. I-LVI.
- Gain B., *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, Roma 1985.
- Gaudemet J., *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1958.
- Gaudemet J., *Zasada nierozzerwalności małżeństwa od początków chrześcijaństwa do XII wieku*, tłum. J. Laskowski, PK 21.3-4, 1978, s. 117-135.
- Gavrilyuk P.L., *The Participation of the Deacons in the Distribution of Communion in the Early Church*, SVTQ 51.2-3, 2007, s. 255-275.
- Gelsi D., *Anaphora*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 109-113.
- Glancy J., *Slavery in Early Christianity*, Oxford 2002.
- Gliściński J., *Polityka kościelna św. Bazylego Wielkiego*, CT 61.4, 1991, s. 71-79.
- Gliściński J., *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992.
- Goehring J.E., *The Origins of Monasticism*, [in:] *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, ed. J.E. Goehring, Harrisburg 1999, s. 13-35.

- Górecki T., *Appendix B: Lighting of the Churches' Interior*, [in:] E. Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, JJP "Supplements" XXV, Warsaw 2015, s. 343-348.
- Górski M., *Diakonat w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-IX w.)*, VP 9, 1989, s. 707-715.
- Grant R.M., *La formazione del Nuovo Testamento*, Brescia 1973.
- Gregoire H., *Sur le personel hospitalier des Églises. Parabolans et Privataires*, B 13. 1938, s. 283-285.
- Griggs C.W., *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.*, Leiden-Köln 1991.
- Gryson R., *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970.
- Grzywaczewski J., *The Validity of the Baptism of Heretics according to Cyprian of Carthage, Pope Stephen and Firmilian of Caesarea*, VP 35, 2015, t. 63, s. 95-112.
- Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka, t. 2, Kraków-Tyniec 2006.
- Gy P.-M., *Les origines liturgiques du lavement des pieds*, MD 49, 1957, s. 50-53.
- Haas Ch., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London 1997.
- Hall S.G., *Institutions in the pre-Constantinian ecclēsia*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, ed. M.M. Mitchell, F.M. Young, vol. 1, Cambridge 2014, s. 413-433.
- Hamman A., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.
- Hanssens J.M., *La Liturgie d'Hippolyte: Ses documents - son titulaire, ses origines et son caractere*, OCA 155, Roma 1965.
- Hardy E.R., *Patriarchate of Alexandria. A Study in National Christianity*, ChH 15, 1946, s. 81-100.
- Harmless W., *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009.
- Hauben H., *The Melitian 'Church of the Martyrs': Christian dissenters in Ancient Egypt*, [in:] *Ancient History in a Modern University. Proceedings of a Conference held at Macquarie University, 8-13 July 1993 to mark twenty-five years of the teaching of*

- Ancient History at Macquarie University and retirement from the Chair of Professor Edwin Judge*, vol. 2, *Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, ed. T.W. Hillard, R.A. Kearsley, C.E.V. Nixon, Vol. 2, Cambridge 1998, s. 329-349.
- Hauben H., *Heraiscus as Melitian Bishop of Heracleopolis Magna and the Alexandrian see*, JJP 34, 2004, s. 51-70.
- Hefele C.J., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, trad. franc. H. Leclercq, t. 1, part. 1, Paris 1907.
- Heid S., *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, przeł. S. Stańczyk, Tuchów 2000.
- den Heijer J., *History of the Patriarchs of Alexandria*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 4, New York 1991, s. 1239-1242.
- Heine R.E., *Hippolytus, Ps.-Hippolytus and the early canons*, [in:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young, L. Ayres, A. Louth, Cambridge 2006, s. 142-151.
- Hildebrand S.M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington 2007.
- Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, Kraków-Tyniec 2010.
- Hofmann J., *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*, Trier 1992.
- Hollerich M.J., *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt*, JESHO 25, 1982, s. 187-207.
- Holum K.G., *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley 1982.
- Hołasek A., *Kilka uwag o episkopalnej elekcji Cyryla Aleksandryjskiego na marginesie przekazu Sokratesa Scholastyka*, [in:] *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, BL 11, Łódź 2007, s. 149-156.
- Hołasek A., *Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VP 32, 2012, t. 58, s. 107-135.
- Honigmann E., *La Liste Originale des Pères de Nicée*, B 14, 1939, s. 17-76.
- Humfress C., *Bishops and Law Courts in Late Antiquity: How (Not) to Make Sense of the Legal Evidence*, JECS 19.3, 2011, s. 375-400.
- Hübner S., *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens*, München 2005.

- Iammarone L., *La dottrina della processione eterna dello Spirito Santo dal Figlio nelle Lettere di S. Atanasio a Serapione*, „Renovatio” 24, 1989, s. 429-436.
- Ilski K., *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992.
- Iluk J., *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei. (Wprowadzenie)*, [in:] Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007, s. 15-50.
- Janiszewski P., *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda, E. Wipszycka, t. III, Kraków 2000, s. 12-191.
- Jankowski A., *Wstęp historyczno-krytyczny*, [in:] *Apokalipsa Świętego Jana*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1959, s. 37-132.
- Jefford C.N., *Presbyters in the Community of the Didache*, SP 21, 1989, s. 122-128.
- Jiménez O., *Confesor*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 585, 586.
- Johnson M.E., *Liturgy in Early Christian Egypt*, Cambridge 1995.
- Johnson M.E., *The Prayers of Sarapion of Thmuis. A Literary, Liturgical and Theological Analysis*, OCA 249, Roma 1995.
- Johnston C.F.H., *Introduction*, [in:] *The Book of Saint Basil the Great Bishop of Caesarea of Cappadocia On the Holy Spirit*, ed. idem, Oxford 1892, s. XXXV-XLV.
- Jones F.S., *Clementines, PS-*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 455, 456.
- Jouassard G., *Une intuition fondamentale de saint Cyrille d’Alexandrie dans les premières années de son épiscopat*, REB 11, 1953, s. 175-186.
- Jundził J., *Typy małżeństw a wychowanie dziecka w rodzinie rzymskiej*, [in:] *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundził, Bydgoszcz 1993, s. 73-83.
- Jungmann J.A., *Liturgia pierwotnego Kościoła*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków-Tyniec 2013.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015.
- Jurkiewicz J., *Mater Familias w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VP 29, 2009, t. 53-54, s. 223-231.
- Kannengiesser Ch., *Le témoignage des lettres festales de Saint Athanase sur la date de l’Apologie Contre les paiens-Sur l’incarnation du Verbe*, “Reserches de Science Religieuse” 52, 1964, s. 91-100.

- Kannengiesser Ch., *Athanasius of Alexandria and the foundation of traditional christology*, TS 34, 1973, s. 103-113.
- Kannengiesser Ch., *Athanasius of Alexandria vs. Arius: the Alexandrian crisis*, [in:] *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B.A. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia 1986, s. 204-215.
- Kannengiesser Ch., *Eusebius of Nicomedia*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 878, 879.
- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, VP 30, 2010, t. 55, s. 257-273.
- Kaufhold H., *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, [in:], *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. Hartmann, K. Pennington, Washington 2012, s. 215-342.
- Kazhdan A., *Gennadios I*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 830.
- Kazhdan A., *John III Scholastikos*, [in:] *ODB*, vol. II, s. 1047.
- Keller J., *Wczesny Kościół i jego organizacja*, [in:] *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, s. 157-162.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom - asceta, kaznodzieja, biskup*, przeł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 2006.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji apostoelskich*, VP 28, 2008 t. 52, s. 439-454.
- Klauza K., *Diakon w Kościele syryjskim (III-IV w.)*, VP 9, 1989, s. 675-681.
- Klein R., *Constantius II und die Christliche Kirche*, Darmstad 1977.
- Klingshirn W.E., *Defining the Sortes Sanctorum: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination*, JECS 10.1, 2002, s. 90.
- Kochanek P., *Nauczanie społeczne Bazylego Wielkiego. Zagadnienia wybrane*, RTK 36.4, 1989, s. 119-131.
- Kokoszko M., Wolińska T., *Apro wizacja miasta*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 462-467.
- Komornicka A.M., *Przedmowa*, [in:] *Św. Grzegorz z Nazjanzu, Opowieść o moim życiu*, tłum. A.M. Komornicka, Poznań 2014, s. 5-9.
- Koptisches Handwörterbuch*, ed. W. Westendorf, Heidelberg 1977.

- Kosiński R., *Hagiōsynē kai exousia. Konstantynopoliński święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006.
- Kosiński R., *The Emperor Zeno. Religion and Politics*, Cracow 2010.
- Kosiński R., *Religie cesarstwa rzymskiego w V stuleciu*, [in:] *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński, K. Twardowska, Kraków 2010, s. 365-416.
- Kozera M., *Ideale ojców pustyni*, Lublin 2000.
- Krakowiak C., *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, VP 28, 2008, s. 513-530.
- Kretschmar G., *La Liturgie Ancienne dans les Recherches Historiques Actuelles*, MD 149, 1982, s. 57-90.
- Krew, [in:] *Słownik symboliki biblijnej*, ed. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 326-328.
- de Labriolle P., *Les Sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg-Paris 1913.
- Labrousse M., *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*, REAug 42, 1996, s. 223-242.
- Lafferty S., *Ad sanctitatem mortuorum: tomb raiders, body snatchers and relic hunters in late antiquity*, „Early Medieval Europe” 22.3, 2014, s. 249-279.
- Laird M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford 2004.
- Lane A.N.S., *Did the Apostolic Church Baptise Babies? A Seismological Approach*, „Tyndale Bulletin” 55.1, 2004, s. 109-130.
- Leclercq H., *Exorcisme, Exorciste*, [in:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, t. V, part. 1, Paris 1922, s. 963–978.
- Leszka M.B., *Udział sił zbrojnych w procesie odsuwania od władzy biskupów aleksandryjskich podczas kontrowersji ariańskiej na Wschodzie*, VP 19, 1999, t. 36-37, s. 349-365.
- Leszka M.B., *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, BL V, Łódź 2000.
- Leszka M.B., *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 350-400.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
- Linderski J., *Augures*, [in:] *The Oxford Classical Dictionary*, ed. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford 1996³, s. 214.

- Longosz S., *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego*, RTK 28.4, 1981, s. 149-168.
- Longosz S., *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VP 16, 1996, z. 30-31, s. 275-336.
- Longosz S., *Wstęp*, [in:] Amfiloch z Ikonium, *Przeciw heretykom: O fałszywej ascezie*, tłum. S. Kalinkowski, VP 30, 2010, t. 55, s. 823-835.
- Luijendijk A.M., *Papyri from Great Persecution: Roman and Christian Perspectives*, JECS 16.3, 2008, s. 341-369.
- Lunn-Rockcliffe S., *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007.
- Łukasiuk T., *Nauka o poznaniu Boga w mowach teologicznych św. Grzegorza z Nazjanu*, „Studia Warmińskie” 46, 2009, s. 237-254.
- Łukaszewicz A., *Egipt Greków i Rzymian*, Warszawa 2006.
- Magdalino P., *Apokrisiarios*, [in:] ODB, Vol. I, s. 136.
- Magne J., *Tradition Apostolique sur les charismes et Diataxis des Saint Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Paris 1975.
- Magne J., *En finir avec la „Tradition” d'Hippolyte*, BLE 89.1, 1988, s. 5-22.
- Marasco G., *L'Accusa di Magia e i Cristiani nella Tarda Antichità*, Aug 51.2, 2011, s. 367-421.
- Maraval P., *Alexandrie et l'Egypte*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, t. II, Paris 1995, s. 883-900.
- Maraval P., *Antioche et l'Orient*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, t. II, Paris 1995, s. 903-910.
- Maraval P., *Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure*, [in:], *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, t. II, Paris 1995, s. 921-936.
- Marcovich M., *Introduction*, [in:] *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, ed. idem, Berlin 1986, s. 8-17.
- Maritano M., *Communion*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 581.
- Marone P., *Basilides of Pentapolis*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 343-344.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Martimort A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.
- Martin A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996.

- Martin A., *L'image de l'évêque à travers les Canons d'Athanase: devoirs et réalités*, [in:] *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et l'autorité*, ed. E. Rebillard, C. Sotinel, Rome 1998, s. 59-70.
- Martin-Hisard B., *Anatolia i Wschód bizantyński*, [in:] *Świat Bizancjum. Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204*, red. J.-C. Cheyenet, tłum. A. Graboń, t. 2, Kraków 2011, s. 443-491.
- Maspero G., *Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostini di Ippona*, "Scripta Theologica" 47, 2015, s. 607-641.
- Matrimort A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.
- Mayerson Ph., *The Sack (Σακκος) is the Artaba Writ Large*, ZPE 122, 1998, s. 189-194.
- McCue J., *Bishops, Presbyters, and Priest in Ignatius of Antiochia*, TS 28.4, 1967, s. 828-834.
- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, „Supplements to Vigiliae Christianae” 23, Leiden 1994.
- McGuckin J.A., *St. Gregory of Naziansus: An Intellectual Biography*, New York 2001.
- Mejzner M., *Wartość dziewictwa w pismach Metodego z Olimpu i Bazylego z Ancyry*, „E-Patrologos” 1-2, 2015, s. 34-46.
- Meredith A., *The Cappadocians*, London 1995.
- Metzger B.M., *The Canon of the New Testament: Its Origins, Development and Significance*, Oxford 1987.
- Metzger M., *Introduction*, [in:] *Les Constitutions Apostoliques*, ed. et trad. M. Metzger, t. 1, SC 320, Paris 1985, s. 13-93.
- Metzger M., *Nouvelles perspectives pour le prétendue Tradition apostolique*, EcO 5, 1988, s. 241-259.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- van Minnen P., *The Rother cities in later Roman Egypt*, [in:] *Egypt in the Byzantine World 300-700*, ed. R. S. Bagnall, Cambridge 2007, s. 207-225.
- Milewski I., *Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, VP 17, 1993, t. 32-33, s. 101-120.
- Milewski I., *Majątek kościelny i jego funkcja w świetle pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, VP 18, 1998, t. 34-35, s. 415-435.
- Milewski I., *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku. Na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Gdańsk 1999.
- Milewski I., *Kilka uwag o roli biskupa w mieście późnoantycznym (na przykładzie prowincji wschodnich)*, VP 21, 2001, t. 40-41, s. 407-424.

- Milewski I., *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008.
- Milewski I., *Wiara w omeny w relacjach późnoantycznych autorów chrześcijańskich*, "Klio" 30.3, 2014, s. 125-134.
- Minois G., *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998.
- Misiarczyk L., *Od charyzmatu do ordo exorcistarum. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, VP 33, 2013, t. 59, s. 67-85.
- Misztal-Konecka J., *Zakaz kazirodztwa w prawie rzymskim i prawodawstwie kościelnym (III-IV wiek)*, ZP.UKSW 11.1, 2011, s. 215-233.
- Mitchell S., *The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus*, [in:] *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. J.W. Drijvers, J.W. Watt, Leiden-Köln 1999, s. 99-138.
- Młotek A., *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych w IV wieku*, Wrocław 1986.
- Młynarczyk J., *Martyria – miejsca kultu męczenników w bizantyńskiej Palestynie*, [in:] *Męczennicy w świecie późnego antyku*, SKaz 4, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2004, s. 258-273.
- Modéran Y., *Les Églises et la reconquista byzantine. L'Afrique*, [in:] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. L. Pietri, t. III, Paris 1998, s. 699-717.
- Mokrzycki B., *Śmierć chrześcijanina w świetle odnowionych obrzędów wiatyku*, CT 45.4, 1975, s. 133-144.
- Moll S., *Die Anfänge des Melitianischen Schismas*, ZAC 17.3, 2013, s. 479-503.
- Molland E., *A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite*, SP 5, 1962, s. 104-108.
- Mossakowska-Gaubert M., *Tunics Worn in Egypt in Roman and Byzantine Times: The Greek Vocabulary*, [in:] *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe 1000 BC to 1000 AD*, ed. S. Gaspa, C. Michel, M.-L. Nosch, Lincoln Nebraska 2017, s. 321-345.
- Mossakowski W., *Azyl w późnym cesarstwie rzymskim (confugium ad statuas, confugium ad ecclesias)*, Toruń 2000.
- Muc A., *Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII w.). Studium na podstawie źródeł literackich i archeologicznych*, Kraków 2013.

- Mueller J.G., *L'Ancien Testament dans l'ecclésiologie des Pères. Une lecture des Constitutions Apostoliques*, „Instrumenta Patristica et Mediaevalia” 41, Turnhout 2004.
- Murawski R., *Historia Katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
- Myszor W., *Chrześcijananie w cesarstwie rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” 1, Katowice 2005.
- Naldini M., *Introduzione*, [in:] Basilio di Cesarea, *Sullo Genesi. Omelie sull' Esamerone*, tłum. idem, Roma-Milano 1990, s. IX-XVI.
- Naumowicz J., *Wstęp*, [in:] Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, „Źródła Myśli Teologicznej” 5, Kraków-Tyniec 1994, s. 9-59.
- Naumowicz J., *Wstęp*, [in:] *Pierwsze pisma o dziewictwie*, tłum. S. Kalinkowski, W. Kania, J. Naumowicz, „Źródła monastyczne” 16, Kraków-Tyniec 1997, s. 9-57.
- Naumowicz J., *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków 2000.
- Naumowicz J., *Kryterium rozróżnienia „duchowny-świecki” według Tradycji Apostolskiej*, VP 22, 2002, s. 131-132.
- Naumowicz J., *Sanktuaria męczenników w świetle pism Ojców Kapadockich z IV wieku*, [in:] *Męczennicy w świecie późnego antyku*, SKaz 4, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2004, s. 175-202.
- Naumowicz J., *Kalendarz w Konstytucjach apostolskich*, VP 27, 2007, t. 50-51, s. 319-330.
- Naumowicz J., *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014.
- Nautin P., *Costituzioni apostoliche*, [in:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, s. 825, 826.
- Norris R.A., *Introduction: Gregory of Nyssa and his Fifteen Homilies on the Song of Songs*, [in:] Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, transl. idem, Atlanta 2012, s. XIII-LIV.
- Norton P., *Episcopal Elections 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007.
- Nowak A., *Pojęcie władzy ojcowskiej w rzymskim prawie klasycznym*, SPu 1, 2002, s. 35-54.
- Odahl Ch.M., *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, tłum. K. Bies, Oświęcim 2015.
- Ohme H., *Sources of Greek Canon Law to Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers*, [in:] *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. Hartmann, K. Pennington, Washington 2012, s. 24-114.

- Orczyk A., *Pedagogia wzoru jako model formacji duchownych w Kościele starożytnym*, Warszawa 2013.
- Orlandi T., *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, SP 16, 1985, s. 100-104.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa, W. Ceran, S. Wiśniewski, Warszawa 1968.
- Ożóg J., *Wstęp*, [in:] Św. Atanazy, *Apologie*, tłum. J. Ożóg, PSP XXI, Warszawa 1979, s. 7-94.
- Ożóg M., Pietras H., *Praktyki magiczne w Aktach Synodalnych – zarys problematyki*, [in:] *Zabobony, czary, i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, "Opolska Biblioteka Teologiczna" 138, Opole 2013, s. 97-117.
- Paczkowski M.C., *Higiena ciała i czystość duchowa w starożytnym monastycyzmie syropalestyńskim*, [in:] *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska, W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 193-210.
- Pałucki A., *Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, VP 16, 1996, s. 197-216.
- Papadakis A., *Cheirotonia*, [in:] *ODB*, vol. I, s. 417.
- Papadakis A., *Endemousa Synodos*, [in:] *ODB*, vol. I, s. 697.
- Paprocki H., *Diakonisy: historia i współczesność*, Elp 4.6, 2002, s. 261-272.
- Paprocki H., *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2014.
- Pasquato O., *Gli Spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Pagenismo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976.
- van de Paverd F., *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen ende des Vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187, Roma 1970.
- Pearson B.A., *Earliest Christianity in Egypt*, [in:] *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*, ed. J.E. Goehring, J.A. Timbie, Washington 2007, s. 97-112.
- Pearson B.A., *Egypt*, [w:] *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, vol. 1, ed. M. M. Mitchell, F. M. Young, Cambridge 2014, s. 331-350.
- Pedersen N.A., *The New Testament Canon and Athanasius of Alexandria's 39th Festal Letter*, [in:] *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, ed. A.Ch. Jacobsen, Aarhus 2009, s. 168-177.
- Penniman J.D., *Fed to Perfection: Mother's Milk, Roman Family Values, and the Transformation of the Soul in Gregory of Nyssa*, ChH 84.3, 2015, s. 495-530.

- Pennington K., *The growth of church law*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Constantin to c. 600*, vol. 2, ed. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge 2007 s. 386-402.
- Pietras H., *Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, RTK 36.4, 1989, s. 103-117.
- Pietras H., *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, [in:] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, „Źródła Myśli Teologicznej” 2, Kraków 1996, s. 5-67.
- Pietras H., *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VP 17, 1997, s. 61-75.
- Pietras H., *Droga na zesłanie Dionizego Aleksandryjskiego w roku 257*, [in:] *Domus, ecclesia, aedes – powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, SKaz 1, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 1998, s. 313-321.
- Pietras H., *Le ragioni Della convocazione del Concilio Niceno da parte di Constantino il Grande. Un ‘investigazione stolico-teologica*, Gre 82.1, 2001, s. 5-35.
- Pietras H., *Listy Konstantyna do Kościoła w Aleksandrii oraz List Soboru w Nicei do Egipcjan (325). Falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, VP 28, 2008, t. 52, s. 855-869.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.
- Pietras H., *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo z 8. kanonu Soboru Nicejskiego z 325 roku?*, „Studia Bobolanum” 27, 1, 2016, s. 185-204.
- Pietri Ch., *La conversion: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme*, [in:] *Histoire du Christianisme des origins à nos jours. Naissance d'une Chrétienté (250-430)*, ed. L. Pietri, T. II, Paris 1995, s. 189-227.
- Pietrow P., *Reguły św. Bazylego Wielkiego*, Elp 16, 2014, s. 119-126.
- Pitsakis C., *Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental*, [in:] *The Council in Trullo Revisited*, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, „Kanonika” 6, Roma 1995, s. 263-281.
- Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986.
- Przekop E., *Patriarcha i synod stały (synodos endimousa) w Konstantynopolu do XI w.*, PK 17.1-2, 1974, s. 63-90.
- Przyszychowska M., *Grzegorz z Nyssy: Czy Bóg stworzył starość?*, VP 31, 2011, t. 56, s. 383-392.
- Psarev A.V., *The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: On the History of Sacramental Oikonomia*, „St Vladimir's Theological Quarterly” 51, 2007, s. 297-320.

- Puchała K., *Bazyli z Ancyry. O dziewictwie. Omówienie pisma*, „E-Patrologos” 1-2, 2015, s. 5-15.
- le Quien M., *Oriens Christianus in Quatuor Patriarchatus*, t. 2, Paris 1740.
- Rapp C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-London 2005.
- Radde-Gallwitz A., *Basil of Cesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford 2009.
- Rathbone D.W., *Weight and Measurement of Egyptian Grains*, ZPE 53, 1983, s. 265-275.
- Rebenich S., *Jerome*, London-New York 2002.
- Renaudot E., *Historia Patriarchum Alexandrinorum Jacobitarum ad Marco usque ad finem saeculi XIII*, Paris 1713.
- Rich A. D., *Discernment in the Desert Fathers. Διάκρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Bletchley 2007.
- Riedel W., *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900.
- Rodziński A., *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960.
- Rousseau Ph., *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.
- Rubio Navarro J.F., *Agape*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 57, 58.
- Ruggieri V., *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309/9)*, OCP 59.2, 1993, s. 327-342.
- Russell N., *Cyril of Alexandria*, London 2000.
- Russell N., *Theophilus of Alexandria*, London 2007.
- van de Sandt H., *Why does the Didache Conceive of the Eucharist as a Holy Meal?*, VC 65, 2011, s. 1-20.
- Saggs H.W.F., *Wielkość i upadek Babilonii*, tłum. J. Nowacki, Warszawa 1973.
- Sandwell I., *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007.
- SanPietro I., *Money, Power, Respect: Charity and the Creation of the Church*, New York 2014, s. 85, przypis 232, <https://academiccommons.columbia.edu/catalog/ac:175382>.
- Sarti S., *Greek and Roman Art*, Florence 2012.
- Schatz K., *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001.
- Schmid J., *Der Epheserbrief des Apostel Paulus*, Freiburg 1928.

- Schwartz E., *Über die pseudoapostolische Kirchenordnung*, Strasbourg 1910.
- Seeck O., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Bd. 6, Stuttgart 1920.
- Selejdak R., *Diaconato femminile nella Chiesa antica*, "Teologia i człowiek" 25.4, 2014, s. 11-42.
- Silvas A.M., *Biography*, [in:] Gregory of Nyssa, *The Letters. Introduction, Translation and Commentary*, ed. A.M. Silvas, Leiden-Boston 2007, s. 1-57.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Simonetti M., *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*, RSLR 24, 1988, s. 17-41.
- Simonetti M., *Una nuova proposta su Ippolito*, Aug 36.1, 1996, s. 13-46.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Simonetti M., *Wschód po Orygenesie*, [in:] *Historia Teologii. Epoka Patrystyczna*, ed. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2002, s. 251-263.
- Simonetti M., *Basil of Ancyra*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 1, Illinois 2014, s. 338, 339.
- Simonetti M., *Timothy I of Alexandria*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 3, Illinois 2014, s. 795.
- Sinclair W.M., *Gennadius*, [in:] *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., With an Account of the Principal Sects and Heresies*, ed. H. Wace, W.C. Piercy, Boston 1911, s. 383-384.
- Sinko T., *Literatura grecka. Literatura za Cesarstwa (wiek IV-VIII n.e.)*, t. III cz. 2, Wrocław 1954.
- Słomka J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” 4, Katowice 2007, s. 18-164.
- Słownik terminologiczny Sztuk Pięknych*, red. S. Kozakiewicz, Warszawa 1969.
- Smith R.T., *St. Basil the Great*, London 1879.
- Soler E., *Le Sacre et le salut a Antioche au IVe siècle Apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cite*, Beyrouth 2006.
- Sordyl K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w De Trinitate*, Kraków 2007.
- Sordyl K., *Próba rekonstrukcji doktryny i struktury Kościoła Nowacjańskiego*, VP 32, 2012, t. 57, s. 527-542.
- Souter A., *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905.

- Spanel D.B., *Timothy II Aelurus*, [in:], *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 7, New York 1991, s. 2263-2268.
- Spataru D., *Sacerdoti e Diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoce*, Bologna 2007.
- Spinks B.D., *The Growth of Liturgy and the Church Year*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Constantin to c. 600*, vol. 2, ed. A. Casiday, F. W. Norris, Cambridge 2007 s. 601-617.
- Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- Starowieyski M., *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, [in:], *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. M. Starowieyski, „Ojcowie Żywi” 8, Kraków 1988 s. 30-38.
- Starowieyski M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.
- Stathakopoulos D.C., *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot 2004.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2013.
- Stead Ch., *Athanasius earliest written work*, JTS 39, 1988, s. 76–91.
- Steimer B., *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992.
- Stewart R., *Tinnis*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 7, New York 1991, s. 2269.
- Stępień M., *Bliski Wschód*, [in:] M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia Starożytna*, Warszawa 2001, s. 7-230.
- Stiernon D., *Nectarius*, [in:] *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino, vol. 2, Illinois 2014, s. 886.
- Stróż A., *Najstarsze świadectwa związku ołtarza i relikwii w bazylikach chrześcijańskich*, [in:] *Ofiara-kapłan-ołtarz w świecie późnego antyku*, SKaz 6, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2008, s. 193-211.
- Studer B., *Biblia odczytywana w Kościele*, [in:] *Historia Teologii. Epoka Patrystyczna*, ed. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2002, s. 465-476.
- Suciu A., *Notes on the Canons of Pseudo-Athanasius*, <https://alinsuciu.com/2011/07/02/notes-on-the-canons-of-pseudo-athanasius/>.

- Szabat E., *Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V-VII w.)*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 6, red. P. Janiszewski, E. Wipszycka, R. Wiśniewski, Warszawa 2007, s. 110-171.
- Szabo P., *Scholasticus, John III*, [in:] *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E.G. Farrugia, Rome 2015, s. 1645-1647.
- Szafrński A., *Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele*, VP 9, 1989, z. 17, s. 737-755.
- Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
- Szczur P., *Niewolnictwo jako problem duszpasterski w nauczaniu Jana Chryzostoma*, [in:] *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, Lublin 2009, s. 69-89.
- Szczur P., *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VP 29, 2009, t. 53-54, s. 95-111.
- Szczur P., *Kościół apostołski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, VP 36, 2016, t. 65, s. 617-629.
- Szewczyk P., *Πρεσβυτεροί w czasach Ojców Apostolskich*, VP 31, 2011, s. 261-270.
- Szier-Kramarek B., *Krew*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 1282, 1283.
- Szmurło R., *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atripe*, SAC 16, Warszawa 2001.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Szymusiak J.M., *Cesarz i Faraon. Stosunki Konstancjusza ze św. Atanazym*, VP 6-7, 1984, s. 352-361.
- Świętoń A., *Przymusowy kwaterunek wojskowy w IV i V w n. e. i związane z nim nadużycia*, [in:] *Contra Leges et Bonos Mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 2005, s. 343-350.
- Tabbernee W., *Prophets and Gravestones. An Imaginative History of Montanists and other Early Christians*, Peabody 2009
- Taft R.F., *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, przeł. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014.
- Telfer W., *St Peter of Alexandria nad Arius*, AB 67, 1949, s. 117-130.
- Terka M., *Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej II-III wieku*, VP 33, 2013, t. 59, s. 87-111.

- Testa R.L., *The Bishop Vir Venerabilis: Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity*, SP 34, 2001, s. 125-144.
- Tetz M., *Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien*, ZKg 90.2-3, 1979, s. 304-338.
- Theodorou E., *Die Kirche als communio sanctorum bei Basilius*, [in:] *Basilius Heiliger der Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposium 1979. Im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 16. 7. bis 21. 7. 1979*, hrsg. A. Rauch, P. Imhof, München 1979, s. 68-81.
- Thielman F., *The Place of the Apocalypse in the Canon of St. Gregory Nazianzen*, „Tyndale Bulletin” 49.1, 1998, s. 155-157.
- Tidwell N.L.A., *Didache XIV:1 (KATA KYPIAKHN AE KYPIOY) Revisited*, VC 53, 1999, s. 197-207.
- Trevett Ch., *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
- Trompf G.W., *A Foretaste of Eusebian Panegyricism in the Tenth ‘Festal Letter’ by St Dionysius (the Great) of Alexandria*, “Phronema” 30.2, 2015, s. 37-68.
- Turner C.H., *Notes on The Apostolic Constitutions. II. The Apostolic Canons*, JTS 16, 1914/1915, s. 523-538.
- Uciecha A., *Dziedzictwo starożytności chrześcijańskiej w zakresie opieki nad biednymi*, [in:] *Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej*, red. A. Barciak, Katowice 2004, s. 13-30.
- Vagaggini C., *L’ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, OCP 40.1, 1978, s. 145-189.
- Venables E., *Domnus II*, [in:] *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., With an Account of the Principal Sects and Heresies*, ed. H. Wace, W.C. Piercy, Boston 1911, s. 274.
- Vivian A., *St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr*, Philadelphia 1988.
- Vogt H.J., *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian*, „Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums” 20, Bonn 1968.
- Voltaggio M., *Xenodochia and Hospitia in Sixth-Century Jerusalem: Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places*, ZDPV 127, 2011, s. 197-210.
- Vuolanto V., *Children and Work. Family Strategies and Socialisation in the Roman and Late Antique Egypt*, [in:] *Agents and Objects Children in Pre-Modern Europe*, ed. K. Mustakallio, J. Hanska, “Acta Instituti Romani Finlandiae” 42, Roma 2015, s. 97-111.

- Vööbus A., *Regarding the Background of the Liturgical Traditions in the Didache. The Question of Literary Relation Between Didache IX, 4 and the Fourth Gospel*, VC 23, 1969, s. 81-87.
- de Vries W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 2011.
- Wagner K., *Theophilus of Alexandria and the Episcopal Ordination of Synesius of Cyrene*, "Phronema" 29.2, 2014, s. 129-174.
- Wagschal D., *Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition 381-883*, Oxford 2015.
- Waligórski W., *Zewnętrzne przyczyny upadku Kościoła w Afryce Północnej w świetle współczesnej literatury przedmiotu*, STV 27.2, 1989, s. 99-128.
- Walker G.S.M., *The Churchmanship of St. Cyprian*, London 1968.
- Ward R.B., *Women in Roman Baths*, HTR 85.2, 1992, s. 125-147.
- Wassef C.W., *Calendar, Months of Coptic*, [in:] *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 2, New York-Sydney 1991, s. 438-440.
- Wellesz E., *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2006.
- Wessel S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004.
- Widok N., *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006.
- Widok N., *O wróżbach, zabobonach i czarach w nauczaniu katechetycznym Cyryla Jerozolimskiego*, [in:] *Zabobony, czary, i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, "Opolska Biblioteka Teologiczna" 138, Opole 2013, s. 119-138.
- Widuch H.J., *Konstantynopol stolicą Ekumenicznego Patriarchatu 325-870*, Katowice 1988.
- Wierusz Kowalski J., *Geneza i rozwój kultu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, [in:] *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, s. 327-362.
- Wipszycka E., *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles 1972.
- Wipszycka E., *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, PH 73.3-4, 1982, s. 177-193.
- Wipszycka E., *Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine*, REAug 30, 1984, s. 279-296.
- Wipszycka E., *Wprowadzenie*, [in:] *Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot św. Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska i in., Warszawa 1987, s. 31-54.

- Wipszycka E., *Wstęp. Egipt – ojczyzna mnichów*, [in:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, t. 1, Kraków 1994, s. 13-59.
- Wipszycka E., *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo do początków IV wieku*, [in:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo-Społeczeństwo-Gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*, red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz, Kraków 1994, s. 149-189.
- Wipszycka E., *Études sur le Christianisme dans l’Égypte de l’antiquité tardive*, SEA 52, Roma 1996.
- Wipszycka E., *Aleksandryjscy biskupi i cesarskie rozdawnictwa zboża*, PH 87.2, 1996, s. 399-408.
- Wipszycka E., *Le Istituzioni Ecclesiastiche in Egitto*, [in:] *L’Egitto Cristiano aspetti e problemi in età Tardo-Antica*, ed. A. Camplani, SEA 56, Roma 1997, s. 219-271.
- Wipszycka E., *Wprowadzenie do studiów nad instytucjami Kościoła w Egipcie późnoantycznym*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*, t. 2, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 1999, s. 183-261.
- Wipszycka E., *Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym. Problemy źródłoznawcze i rzeczywistość*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze”, red. T. Derda, E. Wipszycka, t. 3, Kraków 2000, s. 245-291.
- Wipszycka E., *Metrologia*, [in:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, red. E. Wipszycka, t. I/II, Warszawa 2001, s. 573-586.
- Wipszycka E., *Początki episkopatu monarchicznego w Egipcie*, [in:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 5, Kraków 2004, s. 271-299.
- Wipszycka E., *Church treasures of Byzantine Egypt*, JJP 34, 2004, s. 127-139.
- Wipszycka E., *Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie*, [in:] „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności”, t. 5, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2005, s. 301-344.
- Wipszycka E., *Mnisi nie tylko święci*, Kraków-Tyniec 2007.
- Wipszycka E., *Moines et communautés monastiques en Égypte, IVe–VIIIe siècles*, JJP „Supplement” 11, Varsovie 2009.
- Wipszycka E., *Wybory biskupów w Egipcie w V-VII*, „U schyłku starożytności” 9, 2010, s. 189-220.
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków-Tyniec 2014.

- Wipszycka E., *Kościół egipski czasów tetrarchii i kościół Konstantyna. Nowe źródła - nowe hipotezy*, [in:] *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinkowski, D. Próchniak, Poznań 2014, s. 151-182.
- Wipszycka E., *The Alexandrian Church. People and Institutions*, JJP "Supplement" 25, Warsaw 2015.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2017².
- Wiśniewski P., *Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu Mandatum*, „Liturgia Sacra” 10.1, 2004, s. 75-93.
- Wolińska T., *Kibice i nie tylko, czyli konstantynopolitańscy fakcioniści*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 226-233.
- Wolińska T., *Rozrywki konstantynopolitańczyków* [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Warszawa 2011, s. 643-669.
- Wolińska T., *Bizancjum w przededniu ekspansji arabskiej. Wybrane aspekty funkcjonowania państwa za rządów Herakliusza (610-641)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 281-297.
- Wolińska T., *Resistance, Passivity or Collaboration? Christians in Syria and Egypt Facing the Arab Conquest*, [in:] *Byzantium and the Arabs. The Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, BL XXII, Łódź 2015, s. 288-314.
- Woźniak M., *Wspólnoty chrześcijańskie na terytoriach opanowanych przez Arabów (VII-VIII w.)*, [in:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015, s. 428-457.
- Wójtowicz H., *Gościnność wczesnochrześcijańska*, VP 16, 1996, z. 30-31, s. 229-239.
- Wygralak P., *Duszpasterskie inicjatywy Ojców Kościoła skierowane do osób uwikłanych w magię*, [in:] *Zabobony, czary, i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg, N. Widok, "Opolska Biblioteka Teologiczna" 138, Opole 2013, s. 153-172.
- Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VP 30, 2010, t. 55, s. 699-720.
- Yegül F.K., *Roman Imperial Bath and Thermae*, [in:] *A Companion to Roman Architecture*, ed. R.B. Ulrich, C.K. Quenemoen, Oxford 2014, s. 299-323.
- Zagórski D., *Czy smutny i cikliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzu z Nazjanzu*, VP 32, 2012, t. 58, s. 279-287.

- Zalewski D., *Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewic w pierwszych wiekach Kościoła*, VP 35, 2015, t. 64, s. 595-613.
- Zarzeczny R., *Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w Pseudoklementynach*, [in:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2011, s. 21-47.
- Zarzeczny R., *Historia Kościoła w Egipcie. Szkice*, Kraków 2013.
- Zytka M., *Baths and Bathing in Late Antiquity*, University of Cardiff 2013, s. 60-62. (Dysertacja doktorska obroniona na University of Cardiff w 2013).
- Żelazny J., *Kolegium biskupów w Konstytucjach apostołskich. Rola Piotra*, VP 24, 2004, t. 46-47, s. 249-254.
- Żelazny J., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji Apostołskich*, Kraków 2006.
- Żurek A., *Codzienna Komunia Święta w starożytności chrześcijańskiej. Aspekt duszpasterski i teologiczny*, VP 28, 2008, T. 52, s. 1381-1395.
- Żurek A., *Święty Bazyli Wielki*, Kraków 2009.